فقه الحرب والسّلم

في الشريعة الإسلاميّة

(٢)

الطبعة الأولى
١٤٤٥ هـ - ٢٠٢٣ م



دار روافد
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت – لبنان
ت: 71/868980
darrawafed@yahoo.com
تنفيذ طباعي دار المحجة البيضاء

ISBN: 978-614-480-783-5



فقه الحرب والسّلم

في الشريعة الإسلاميّة

الجزء الثاني

حيدر حب الله



بسم الله الرحمن الرحيم

(٣)

الحرب الإسلاميّة ـ الإسلاميّة
أو الحروب الداخليّة بين المسلمين

تمهيد

يشمل هذا التنويع الجديد عدّة أشكال من الحروب، يجمعها أنّ العدوَّ فيها مسلمٌ وليس بكافر. وقد اشتهر في الفقه الإسلامي التعرّض لنوعين منها، هما:

أ ـ جهاد البغاة، وهم الخارجون عسكريّاً عن السلطة الشرعيّة الحاكمة.

ب ـ وجهاد الطغاة، وهم السلطة غير الشرعيّة التي تجاهَدُ بقوّة السلاح حتى تسقط، كي لا تحكم بالظلم والجور.

وقد طُرحت في الآونة الأخيرة بعض ألوان الحروب الإسلاميّة الداخليّة في كتابات بعض الفقهاء والباحثين مثل: قتال المرتدين، وقتال المحاربين، والقتال للدفاع عن الحرمات العامّة في المجتمع، أي القتال لإقامة المعروف وإزالة المنكر، والقتال لإقامة دولة إسلاميّة، والقتال لوحدة البلاد الإسلاميّة و.. مما ذكره أمثال الدكتور محمد خير هيكل.

لكنّ هذه الحروب ـ لو حلّلناها بدقّة ـ إمّا حروب طغاة، مثل المقاتلة لإقامة دولة إسلاميّة حيث يمكن أن تدرَج تحت عنوان قتال الطغاة، أو يمكن هناك درجها بتوسيع نطاق البحث، أو خارجة عن مبحث الجهاد مثل قتال المحارب في أغلب صوره على الأقلّ.

وعليه، نرى أنّ إفراد قسم في مباحث الجهاد لحرب المرتدّين أو مانعي الزكاة، كما فعل بعض أهل السنّة[1]**، ليس في محلّه**؛ وذلك أنّ المرتد إذا ارتدّ ولم يقم بشيء عسكري ضدّ الدولة

(١) انظر: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ١: ٥٥ ـ ٥٩.

الإسلاميّة جرت عليه أحكام المرتد في الشريعة، فإذا قلنا بقتله فذلك حدٌّ من الحدود، ولذلك بحثه الفقهاء هناك، لا جهاداً في سبيل الله أو قتالاً، أما إذا كانت له حركة عسكريّة فيجب محاربته كأيّ جهاد آخر، ولا خصوصيّة لإفراده بالذكر.

ومن هذا القبيل، إدراج بعضهم فقه المحارب وأحكامه في باب الجهاد، مع أنّه ليس سوى حدّ، ولا يندرج في السياسة الدفاعيّة للدولة، بل في النظام الداخلي والأمني لها، كما بيّناه مطلع مباحث الجهاد.

وهكذا الحال في القتال دفاعاً عن النفس والمال والعرض الشخصي[١]**، فهو ليس جهاداً وإنّما أحكام فرديّة لا ربط لها بالمفهوم العام للجهاد**، حتى لو دلّت بعض الروايات على أنّ له أجر شهيد. **وكذا الحال في استخدام القوّة للردع عن المنكر ما لم يصل إلى حدّ المقاتلة وصدق مفهوم البغي**، خلافاً لما فعله بعضهم[٢].

إلى غيرها من أنواعٍ لا ينبغي الخلط بينها وبين باب الجهاد، أو لا داعي لإفرادها بالذكر اليوم.

وعلى أيّة حال، فنحن نبحث أوّلاً في قتال أهل البغي، ونبحث معه ما يندرج تحته، ثم نتعرّض لقتال الطغاة أو السلطة الجائرة، ونبحث تحته ما يمكن أن يندرج فيه بإذن الله تعالى.

وسوف يتبيّن أنّ العنوان الذي وضعناه، وهو الحرب الإسلاميّة ـ الإسلاميّة، هو العنوان الأنسب لهذا اللون من الحروب التي يجمعها كون العدو مسلماً ولو ظاهراً، ومن هذا التنويع للجهاد إلى جهاد الكافر وجهاد المسلم، ندخل إلى جهاد أهل البغي وجهاد أهل الطغيان وغيرهما.

من هنا، نلاحظ أنّ الفقه الإسلامي لم يبحث في فقه الحروب الداخليّة، سوى مبحث البغي، وقريب منه الطغيان ولو بنسبة أقلّ، ونحن نشارك الشيخ ناصر مكارم الشيرازي أسَفَه على تغييب هذا البحث[٣]، رغم أنّنا سنرى أنّ الآية العمدة هنا غير خاصّة بالبغي بالمصطلح الفقهي.

والبحث ـ بناءً على مجمل ما تقدّم ـ سوف يقع في ثلاثة محاور:

---

(١) المصدر نفسه ١: ٧٩ ـ ٨٨.

(٢) المصدر نفسه ١: ٩١ ـ ١١٠.

(٣) انظر: الأمثل ١٦: ٥٣٨ ـ ٥٣٩.

المحور الأوّل
المبادئ الدستوريّة
للعلاقات الإسلاميّة ـ الإسلاميّة

تمهيد

تظلّ دراسة المبادئ التي وضعها الإسلام للعلاقات الداخلية بين المسلمين مهمّةً وضرورية، ونحاول في هذا المحور أن نتناول التأسيس الإسلامي والقرآني لعلاقة المسلمين بعضهم ببعض في الداخل الإسلامي، وكيف تقوم هذه العلاقة؟ وما هي أبرز المعايير التي تحكمها؟ **تمهيداً لفهم الظروف الموضوعية لولادة فقه جهاد البغاة والطغاة.**

ولتكثيف النصّ في هذا المحور؛ كونه يمثل مدخلاً عامّاً لفقه الحروب الداخليّة، فإنّنا لن نتطرّق إلى السنّة الشريفة، ولا إلى ما يعطيه العقل والمنطق العقلاني، أو العناوين الثانوية أو الزمنية في هذا المجال؛ خوفاً من الإطالة، لهذا ستكون دراستنا بحت قرآنية، وسنعرض ـ بعون الله تعالى ـ الآيات القرآنية التي تؤصّل مبدأ العلاقة الإسلامية ـ الإسلامية، ونحاول تفسيرها وفقهها لاستخراج مبادىء منها وقواعد وأسس، إن شاء الله تعالى.

١ ـ مبدأ عدم التنازع

يقرّر القرآن الكريم مبدأ عدم التنازع الداخلي ضمن النصّ الآتي: ﴿**وَأَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ ولا تَنازَعُوا فَتَفْشَلُوا وتَذْهَبَ رِيحُكُمْ واصْبِرُوا إِنَّ اللهَ مَعَ الصَّابِرِينَ**﴾ (الأنفال: ٤٦).

فهذه الآية تدلّ على تحريم التنازع، ومن ثمّ تدعو إلى الاتفاق والوحدة، كما فسّرها بذلك

بعض الفقهاء أيضاً[١].

والتعرّض لفقه هذه الآية يكون من خلال نقاط:

مبدأ عدم التنازع بين التعميم والتخصيص بحال الحرب

أوّلاً: قد يقال بتخصيص النهي عن التنازع في هذه الآية بحالة الحرب، بمعنى أنّ هذا الخطاب موجّه فقط للجيش المسلم الذي يواجه الأعداء[٢]، **والشاهد لذلك:**

١ ـ السياق؛ فإنّ الآيات السابقة واللاحقة كلّها تتحدّث عن القتال، فالآية السابقة تقول: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا واذْكُرُوا اللهَ كَثِيراً لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ (الأنفال: ٤٥). وسورة الأنفال ـ كما نعلم ـ سورة جهاديّة قتالية أغلبها واردٌ في قضايا القتال والحرب، وعليه، فلا يحرز أنّ النهي عن التنازع في هذه الآية يتخطّى مجال المقاتلين المسلمين.

٢ ـ قوله في داخل الآية نفسها: ﴿**فَتَفْشَلُوا وتَذْهَبَ رِيحُكُمْ**﴾؛ فإنّ الفشل وذهاب الريح تعبيرٌ آخر عن ذهاب القوى وضعف الجيش، وذهاب الصولة والنصرة والدولة.

٣ ـ ما جاء في أسباب نزول هذه الآية من أن خباب (حباب) بن المنذر أشار على النبي أن ينتقل من مكانه على الماء، ويجيئهم من الخلف، فرفض بعض الصحابة، وتنازعوا، ثم عمل الرسول بقول خباب[٣].

ولعلّه لهذه الشواهد وجدنا بعض من أدرج الآية في قضايا الاختلاف داخل الجيش؛ فالبخاري (٢٥٦هـ) جعل الآية في مطلع الباب الذي عنونه: «باب ما يكره من التنازع والاختلاف في الحرب وعقوبة من عصى إمامه»[٤]، كما جعل النووي (٦٧٦هـ) هذه الآية وما حولها، من الآيات التي جمعت آداب القتال في الإسلام[٥]، بل صريح كلمات الطبرسي أنّ التنازع

(١) فقه الصادق ١١: ٣٩٣، ٤٢١، و١٣: ١٩٦؛ وفقه السنّة ١: ١٢، و٢: ٦٠٠؛ وشرف الدين، المراجعات: ٩؛ والنص والاجتهاد: ٥٥٣.

(٢) راجع: مجمع البحرين ٢: ٢٣٧.

(٣) انظر: التبيان ٥: ١٣٣؛ وفقه القرآن ١: ٣٤٠ ـ ٣٤١.

(٤) صحيح البخاري ٤: ٢٦.

(٥) شرح مسلم ١٢: ٤٦؛ وانظر أيضاً: الأذكار النووية: ٢٠٨.

في الآية يراد به التنازع في لقاء العدو، كي لايضعفوا عن مقاتلته[1].

ولا نرتاب في أنّ ذلك كلّه صحيح، وأنه من الصعب جداً تعميم النهي عن التنازع لغير حال الحرب والقتال، فالخطاب خاص؛ إلا أنه يمكن الاستناد إلى التعليل الوارد في الآية الكريمة: ﴿**فَتَفْشَلُوا وتَذْهَبَ رِيحُكُمْ**﴾؛ فإنّ الفشل وذهاب الريح سيقا هنا مساق التعليل، أي لا تتنازعوا كي لا تفشلوا.. وهذا معناه ـ حيث إن العلّة تعمّم وتخصّص كما قرّر في أصول الفقه ـ أن المهم عدم الوصول إلى مرحلة الضعف والوهن وذهاب القوّة والمنعة والدولة؛ فأيّ تنازع يبلغ بالمسلمين هذه الحال يكون مشمولاً للتحريم، تماماً مثل: لا تأكل الرمان فإنه حامض؛ فكل تنازع يفضي لذلك يكون حراماً، وإن لم يكن تنازعاً بين المقاتلين في جبهة الحرب، فتفيد الآية مبدأ عدم التنازع بهذا المعنى، والتنازع المضعِف لا يختصّ بتنازع المقاتلين كما هو جليّ.

التمييز بين التنازع والاختلاف في الرأي

ثانياً: ما هو المراد من التنازع؟ هل هو اختلاف الرأي أو شيء آخر أبعد من ذلك؟

الذي يبدو من بعض الفقهاء والأصوليّين أنهم استندوا إلى هذه الآية لتحريم العمل بالقياس؛ لأنه يفضي إلى اختلاف الرأي[2]، كما استدلّوا بها أيضاً لإثبات مذهب التخطئة في أصول الفقه مقابل التصويب، ولعلّ أقدم من فعل ذلك هو ابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ)[3]، وكذلك فعل الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)[4]، كما استدلّوا بها لتحريم الجدال[5].

لكنّ الصحيح أنّ النهي عن التنازع لا علاقة له باختلاف الآراء، ومن ثمّ فالاستدلال به على مسألة التخطئة أو قضية القياس ونحوهما غير صحيح؛ لأنّ في كلمة التنازع ـ بحسب دلالتها

(١) مجمع البيان ٤ : ٤٧٦؛ ولعلّه يستوحى أيضاً من التفسير الأصفى ١: ٤٤١؛ والصافي ٢: ٣٠٧؛ وما نقله عن المفسّرين الطبريُّ في جامع البيان ١٠: ٢١ ـ ٢٢؛ وتفسير ابن أبي حاتم ٥ : ١٧١٢؛ وراجع: تفسير السمرقندي ٢: ٢٤؛ والتفسير الكبير ٩: ٣٦.

(٢) التفسير الكبير ٨: ١٧٤.

(٣) المحلّى ١: ٧٠.

(٤) الفصول المهمّة في أصول الأئمّة ١: ٥٤٣.

(٥) انظر: التفسير الكبير ٥: ١٨٣.

اللغوية ـ نوعٌ من التجاذب والتشاجر والتخاصم، وهو ما يفهم أيضاً من كلمات اللغويّين(١)، فمجرّد اختلاف الرأي بشكل هادىء وعلمي وأخلاقي دون تجاذب ومنافرة وتخاصم وحقد وضغينة وتشنّج.. لا يشمله مفهوم التنازع الوارد في الآية الكريمة.

يضاف إلى ذلك، أن الآية حرّمت التنازع من حيث الإفضاء إلى الضعف والوهن؛ أما تعدّد الآراء والاجتهادات وسيادة الحوار والجدال بالتي هي أحسن داخل الدائرة الإسلامية؛ فهذا يمكنه أن يقوّي المسلمين وينضج أفكارهم ويطوّر علومهم. إذا أحسنّا تنظيم هذا الاختلاف وضبطه علمياً وأخلاقياً وأدبياً أيضاً.

وعليه، فالآية خاصّة بالمخاصمات والمصارعات، ولا تشمل اختلاف الرأي بحسب الظاهر، ولا أقلّ من عدم إحراز هذا الشمول؛ فنأخذ بالقدر المؤكّد من الدلالة.

ثالثاً: الظاهر من فقه الآية الكريمة أن التنازع مسبّب دوماً للضعف، لا أنّ له حالتين: تارةً ينتج الضعف فيهما وأخرى لا ينتجه، فإنتاج الضعف من الخصوصيات التي تكفّل بها المولى، ولم تُلقَ إلى العبد كي يعيّنها، فهذا تماماً كقول المولى: تزوّج من فلانة فإنّ في الزواج منها الخير؛ إذ خيرية الزواج من الأوصاف التي بيد المولى وقد أخبر هو عنها، فيكون وجوب الزواج مطلقاً حتى لو ظنّ العبد أنه لا خير في الزواج من هذه المرأة. وهذا بخلاف: تزوّج فلانة إذا كان في الزواج منها الخير، فإنّ تحديد الخيرية هنا يمكن أن يكون بيد العبد.

والآية التي نحن فيها نصّت على حرمة التنازع، وأخبرت ـ بالعطف بحرف الفاء ـ أنّ فيه الفشل وضعف القوى، أي أن الله العليم الحكيم يخبر بأنّ نتيجة التنازع هو الضعف، ومعه فيحرم التنازع مطلقاً، حتى لو رأينا ـ بنظرنا الشخصي ـ أنّ بعض موارده لا تفضي إلى الضعف، نعم تقيّد هذه الآية بمثل آية مقاتلة أهل البغي الآتي الحديث عنها؛ لأنّ النسبة بينهما هي نسبة العموم والخصوص المطلق، ونسبة الحالة الثانوية إلى الحالة الأوليّة، وفي هذين الموردين يقدّم الخاص والثانوي على العام والأوّلي؛ هذا كلّه بناءً على استفادة العموم من دلالة الآية، لا البناء على خصوص التعليل كما تقدّم.

---

(١) راجع: العين ١: ٣٥٩؛ والصحاح ٣: ١٢٨٩؛ ولسان العرب ٨: ٣٥٢؛ ومختار الصحاح: ٣٣٥؛ والقاموس المحيط ٣: ٨٨؛ ومجمع البحرين ٤: ٢٩٥؛ وتاج العروس ١١: ٤٧٦؛ و..

رابعاً: الظاهر من الخطاب الوارد في الآية، وكذا من طبيعة التعليل، أنه موجّه إلى الأمة لا إلى الأفراد، أي أنه خطاب مجتمعي؛ فلا تدلّ الآية على تحريم تنازع فردين اثنين من المسلمين في قضية شخصية؛ إذ هي منصرفة عن هذه الحالة، لا سيما بقرينة السياق وعدم إفضاء النزاع الشخصي المحدود لضعف المجتمع، إلا إذا تنامت النزاعات الشخصية والعائلية في المجتمع حتى صارت تهدّد استقراره، ولا أقلّ من عدم إحراز مثل هذا الاستيعاب في دلالتها.

خامساً: إذا أجرينا مقارنة ومقاربة بين هذه الآية التي تؤسّس لمبدأ عدم التنازع، وبين قوله تعالى: ﴿**فإنْ تَنَازعْتُمْ فِي شَيء فَرُدّوهُ إلَى اللهّ والرَسُولِ..**﴾ (النساء: ٥٩)، نجد أنّ مفتاح حلّ النزاعات الداخليّة في الأمّة يقوم على مرجعيّة القرآن والسنّة، أي أنّنا لو رجعنا إلى الكتاب والسنّة سوف نرفع هذا التنازع، ولّما كان التنازع مغايراً لمفهوم الاختلاف وتعدّد الاجتهادات، لم يقصد من الرجوع للقرآن توحيد الرأي؛ فإنّ ذلك قد لا يحصل، بل رفع حالة التخاصم والبتّ فيها، إلا إذا حصل أن بغت فرقةٌ على فرقةٍ أخرى أو قصّر المسلون في العمل بكتاب ربّهم وسنّة نبيّهم، فيكون المورد من موارد البغي والاعتداء، فتشمله آية البغي القادمة بإذن الله سبحانه.

٢. مبدأ الاعتصام الديني وعدم التفرّق

تشير إلى هذا المبدأ الآيات الكريمة الآتية:

١ ـ ﴿**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهَّ جَمِيعاً ولا تَفَرَّقُوا واذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهَّ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْداءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْواناً وكُنْتُمْ عَلى شَفا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْها كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللهَّ لَكُمْ آياتهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ * ولْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ ويَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ ويَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وأُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * ولا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا واخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْبَيِّناتُ وأُولئِكَ لَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ**﴾ (آل عمران: ١٠٣ ـ ١٠٥).

٢ ـ ﴿**إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وكانُوا شِيَعاً لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّما أَمْرُهُمْ إِلَى اللهَّ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِما كانُوا يَفْعَلُونَ**﴾ (الأنعام: ١٥٩).

٣ـ ﴿**قُلْ هُوَ الْقادِرُ عَلى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذاباً مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعاً ويُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الآيات لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ**﴾ (الأنعام: ٦٥).

٤ ـ ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ولكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ * مُنِيبِينَ إِلَيْهِ واتَّقُوهُ وأَقِيمُوا الصَّلاةَ ولا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وكانُوا شِيَعاً كُلُّ حِزْبٍ بِما لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (الروم: ٣٠ ـ ٣٢).

٥ ـ ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ما وَصَّى بِهِ نُوحاً والَّذِي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ وما وَصَّيْنا بِهِ إِبْراهِيمَ ومُوسى وعِيسى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ ولا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ ما تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشاءُ ويَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ * وما تَفَرَّقُوا إِلاَّ مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ ولَوْلا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلى أَجَلٍ مُسَمّى لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ﴾ (الشورى: ١٣ ـ ١٤).

فهذه الآيات الكريمة واضحة في النهي والنكير على التفرقة والتشرذم والتشظّي والانقسام، ويمكن أن نستفيد منها جملة نقاط أساسية أبرزها:

١.٢. بين التفرّق عن الدين والتفرّق داخل الدين

إذا أخذنا الآية الأولى دلّت على لزوم الاعتصام بحبل الله تعالى وعدم التفرّق، وقد فسّر عدم التفرّق هنا بعدم التفرّق عن الحبل نفسه أو عن رسول الله[1]، وهذا يوحي بأنّه ليس المراد الانقسام داخل الدين، بل الخروج عن الدين، تقول: تفرّق القوم عن فلان، أي تركوه، وتقدير الآية: اعتصموا بحبل الله ولا تتفرّقوا عنه وتذروه، **وهذا يُخرج الآية التي اشتهر توظيفها في مجال الوحدة بين المسلمين عن الموضوع كليّاً.**

وربما يقال بإمكان توظيف الآية الكريمة في المجال الذي نحن فيه، فإنّها لم تقل: لا تتفرّقوا عنه، بل أطلقت النهي عن التفرّق وأعقبته ـ مباشرةً ـ بالحديث عن اختلاف المسلمين فيما بينهم من أوسٍ وخزرج قبل الإسلام، وأنّ الإسلام أنهى هذه الانقسامات، وهذا كلّه يؤكّد أن التفرقة المرادة هنا هي مطلق الفرقة، وهذا يربط بين الوحدة وبين الالتزام بالحبل الإلهي، فكأنّ الآية تريد أن تقول: اعتصموا بحبل الله؛ فإنّ الاعتصام بالإسلام يحوّلكم من أعداء إلى إخوان، ويدفع

---

(١) انظر: التبيان ٢: ٥٤٦؛ ومجمع البيان ٢: ٣٥٦.

عنكم الفرقة.

إذن، فهذه الآية ـ بناء على ما تقدّم ـ يمكن الاستناد إليها هنا بلا محذور، وحتى لو تركنا المقطع الأول منها، واستندنا ـ فقط ـ إلى قوله: ﴿**وَاذْكُرُوا نِعْمَة..**﴾، كفى ذلك؛ لأنّها بهذا المقطع الثاني تؤكّد أن الإسلام حوّل الجماعات المتناحرة ـ لأسباب عدّة ـ إلى إخوة متوادّين؛ إذاً فهو يفرض مبدأ عدم الفرقة بالتضمّن أو الاستلزام؛ إذ لو كانت الفرقة موجودةً في الإسلام لبطلت هذه النعمة التي يمنّ الله بها على الأوس والخزرج وأمثالهم؛ إذ سيكون الإسلام هو الآخر مدعاةً أو غير رافضٍ لفُرقةٍ من نوعٍ آخر، فيلزم الكرّ إلى ما فرّ منه كما يقولون.

وبالإجمال، يمكن الاستناد إلى هذه الآية لتأسيس مبدأ عدم الفُرقة والانقسام.

٢.٢. بين الفُرقة الدينيّة والفُرقة غير الدينيّة

تركّز هذه الآيات على مفهوم الفُرقة الدينية، أي أنها لا تتحدّث ـ فقط ـ عن التمزق الاجتماعي الناتج عن أسبابٍ قبلية أو عشائرية أو قوميّة أو عرقية أو حزبية أو نحو ذلك، بل تسلّط الضوء أيضاً على العنصر الديني في التمزّق؛ لأنّ ﴿**فَرَّقُوْا دِيْنَهُم**﴾ تستبطن حصول الاختلاف المفضي إلى الابتعاد عن الدين بسبب عنصر ديني، أو لا أقلّ تحت شعار ديني، ففرّق الدين أي جعله فرقاً وقطعاً، فعندما تقول: ﴿**فَرَّقُوْا دِيْنَهُم وَكَانُوْا شِيَعَاً**﴾ فهذا معناه قطّعوا الدين وجزّؤوه وصاروا فرقاً، فتمزّقهم على أساس الدين هو تفرقة للدين.

ولعلّ هذا ما تريده الآية الأولى: ﴿**ولا تكُوْنُوا كالّذيْنَ تَفَرّقُوا واخْتَلَفُوْا مِنْ بَعْدِ مَاْ جَاءَتْهُمُ البَيّنَات**﴾.

وربما يريد هذا النوع من الآيات ـ والله العالم ـ أن يضع معادلة تقول: كلّ تمزق في الأمة يضارعه تشظٍّ في الدين نفسه، وهذه المعادلة كأنّ لها طرفاً يمثل السبب، وطرفاً آخر يمثل النتيجة، وتصوير هذين الطرفين في المعادلة يمكن أن يكون على شكلين:

الشكل الأوّل: إنّ الاختلاف بين المسلمين ـ لأيّ سبب كان ـ سيؤدّي إلى حالة تمزّق في الدين نفسه، بمعنى أنّ بعض الدين سوف ينفكّ عن بعضه الآخر، أشبه شيء بقوله تعالى: ﴿**أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتابِ وتَكْفُرُونَ بِبَعْض..**﴾ (البقرة: ٨٥)، أي كلّ فرقة سوف تأخذ ببعض الدين

وتترك بعضه، مما سيعدم الانسجام والتلاؤم بين أجزاء الدين نفسه، فيقرأ الدين قراءة مجتزأة وتغيب هنا بعض مقاطعه، فيما تغيب هناك مقاطع أخرى منه.

ومعنى هذا الكلام أنّ الفرقة الإنسانيّة تؤدّي إلى تمزّق الدين وتقطّعه وتفريق أجزائه بعضها عن بعض، ويكون معنى الآية: الذين فرّقوا دينهم وقطّعوه وباعدوا بين أجزائه وأخفوا بعضها وأظهروا بعضاً آخر، بسبب تمزّقهم هم فيما بينهم واختلافهم وتفرّقهم في حياتهم الإنسانيّة.

الشكل الثاني: وهو يقع على العكس تماماً من الشكل الأوّل، بحيث يكون تبعيض الدّين وتفريق أجزائه بعضها عن بعض، وقراءته قراءة مجتزأة، وعدم ربط مقولاته ومفاهيمه ببعضها، سيكون ذلك بنفسه مؤدّياً إلى أن يأخذ كل فريق بمقولةٍ ويترك أخرى، أو يركّز على مقولة ويستبعد أخرى، أو يسلّط الضوء على آية قرآنية أو حديث نبوي ويتغافل عن آية أخرى أو حديث آخر، وهو ما سينتج عنه تمزّقٌ ديني بشكل تلقائي؛ لأنّ كلّ فريق سيقرأ جزءاً من الدين ويذر الآخر؛ وسيؤدّي ذلك إلى انقسامهم فيما بينهم وصيروتهم شيعاً يحارب بعضهم بعضاً ويشايع بعضهم بعض الأشخاص أو بعض المقولات ويترك الأخرى، فالمجبرة تقرأ آيات ربط كل شيء بمشيئة الله والمفوّضة تقرأ آيات الاختيار الإنساني، والمنزّه يقرأ آيات التنزيه والمشبّه يقرأ فقط آيات التشبيه وهكذا، ولا تضمّ أبعاض الدين وأجزاؤه إلى بعضها كي تكتمل الصورة ويتّحد الموقف.

ولعلّ الذي يؤكّد مقولتنا في هذه المعادلة بشطريها وشكليها، ما ألمحنا إليه من قوله تعالى مخاطباً بني إسرائيل: ﴿**وَإِذْ أَخَذْنا مِيثاقَكُمْ لا تَسْفِكُونَ دِماءَكُمْ ولا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ * ثُمَّ أَنْتُمْ هؤُلاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وتُخْرِجُونَ فَرِيقاً مِنْكُمْ مِنْ دِيارِهِمْ تَظاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالإِثْمِ والْعُدْوانِ وإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسارى تُفادُوهُمْ وهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْراجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتابِ وتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَما جَزاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذلِكَ مِنْكُمْ..**﴾ (البقرة: ٨٤ ـ ٨٥).

فإذا أرجعنا آخر الآية إلى مجمل الفقرات السابقة، لا إلى خصوص مسألة الأسرى، كان معنى ذلك أنّ الكفر والإيمان ببعض الكتاب أفضى ببني إسرائيل إلى قتل بعضهم بعضاً، والآية وإن لم تكن دالةً على ما نحن فيه، لكن فيها نحوٌ من الإشارة والتأييد.

والنتيجة: إنّ هذه الآيات تربط بين الفرقة والدين تأثيراً وتأثراً.

٣.٢. علاقة الدين بإنتاج الانسجام داخل الجماعة الدينيّة

واستتباعاً للنقطة السابقة، تعطي هذه الآيات دلالةً على أنّ الارتباط بالدين كلّما تكامل اقتربت الأمّة من الوحدة؛ وأنّ الفرقة توحي بوجود ابتعاد عن الدين، ولعلّ هذا ما توحيه آية: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِّ جَمِيعاً ولا تَفَرَّقُوا وَ..﴾؛ فإنّ الاعتصام الجميعي بحبل الله هو المفضي إلى الوحدة، كما أنّ صيرورة العرب متوالفين بالدين بعد التعادي في الجاهليّة معناه أنّ الدين من عناصر التقارب والوحدة؛ فإذا أفضى إلى الفُرقة كان ذلك خلاف حقيقة "التقريب بين الناس" التي فيه.

وهذا يعني أنّ الاختلاف بعد مجيء الدين ناتجٌ عن تقصيرٍ من البشر أنفسهم في الالتزام بتعاليم الدين وقيم السماء الرفيعة؛ لهذا نصّت الآية على تبرّي رسول الله من المفرّقين والمنشعبين فقالت: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وكانُوا شِيَعاً لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّما أَمْرُهُمْ إِلَى اللهَّ﴾، ولا معنى لهذا التبرّي إذا كانت الفُرقة نتاجاً دينياً؛ فهذا خير دليل على أنّ الفرقة نتجت عن سوء بشري في التعامل مع الدين ومع غيره، وهذا ما تؤكّده الآيات الكريمة: ﴿وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّناتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ﴾ (البقرة: ٢١٣)، و ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهَّ الإسلام ومَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ﴾ (آل عمران: ١٩)، و ﴿وَما تَفَرَّقُوا إِلاَّ مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى:١٤)، و ﴿وَما تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ (البيّنة: ٤).

ومن مجمل ما أسلفناه نعرف أنّ حصول الاختلاف والانقسام يكون نتيجة خطأ إنساني أو سوء بشري، وأنّه لا يولّد الدينُ الفُرقةَ داخلَ جماعته على الأقلّ.

٤.٢. ألوان تأثير البغي على سلامة الوحدة الدينيّة

لا يعني ما تقدّم أنّ الخلاف في الأمّة يعني ابتعاد كلّ مذاهبها وفرقها وجماعاتها وآحادها عن الدين، بل الذي تريد الآيات أن تؤكّده هو وجود عنصر البغي الذي أدّى إلى حصول هذا الأمر، وهذا يعني أنّه من الممكن أن يكون هناك فريقٌ واحد باغٍ فتحصل الفرقة نتيجة ذلك، حتى لو كان الباقون غير باغين، وربما كان الباقون هم الأجيال اللاحقة التي أتت فيما بعد؛ فالآيات تريد

تأكيد المبدأ دون الدفاع عن شموليّته واستيعابه بهذا المعنى.

ويشهد لذلك أنّ القرآن الكريم نفسه ذكر في آية البغي التي سيأتي الحديث عنها إن شاء الله تعالى، أنّ حرباً قد تنشب في الداخل الإسلامي، ويتحمّل مسؤوليّتها فريقٌ واحد، بل الآية تأمر بمقاتلة الباغي، فلا تحثّ الآية على الفرقة والتنازع، بل تأمر بقلع مسبّبيها، وبالجمع بين الآيات يظهر أنّ المقصود إدخال عنصر البغي في ظاهرة التمزّق، دون أن تقول: إن كل تمزّق تنساق الأطراف كلّها فيه لأهوائها؛ فقد يبغي فريق في بدايات الدعوة الدينية، فيوقع التنازع في الأمّة، وتنقسم الأمة إلى فِرَق، فالبغي هنا كان مسبِّباً للفُرقة، لكن لا يعني اتهام الجميع ولا تمام الأجيال بأنّ انقسامها كان عن بغيٍ منها جميعاً.

ولعلّ ذيل الآية الأخيرة يوحي بتأثير الأجيال على بعضها، فهي تقول: ﴿**وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ**﴾، أي أنّ الأجيال الأولى اختلفت ـ بعد العلم ـ عن بغي وهوى، أما الذين أورثوا الكتاب بعد تلك الأجيال فقد عصف بهم الشك والرّيب، وتركت نزاعات السابقين أثرها السلبي على الأجيال اللاحقة، فبعثت فيها الشك، حتى لم تعد تؤمن بكتابها حقّ الإيمان، وهذا ـ في نقطة المبدأ ـ أحد التفسيرات المشار إليها في هذه الآية، كما يظهر من بعض التفاسير[1].

إذن، فقد يجني البغي المسبّب للفرقة الدينية على الأجيال اللاحقة؛ فيورثها الشك والريب في الدين، وليس ذنبها، بل قد تكون مستضعفةً حتى لو كانت تناصر هذا الفريق أو ذاك.

٢.٥. إضفاء مفهوم العذاب على الفُرقة والتناحر

تشير الآية الثالثة المتقدّمة إلى أنّ أنواع العذاب الإلهي متعدّدة، وأنّ واحداً منها جعل الأمّة على شيع وأحزاب يقاتل بعضها بعضاً، ويبطش بعضها ببعض، وهذا معناه أنّ الفرقة والافتراق نحوٌ من العذاب الإلهي الذي ينزل بالناس، وطبيعيّ أن الآية لا تعني أن كل فُرقة كذلك، بل

(١) انظر: الكشاف ٣: ٤٦٤؛ وجوامع الجامع ٣: ٢٨٠؛ والميزان ١٨: ٣٢؛ وتفسير مقاتل بن سليمان ٣: ١٧٥؛ وتفسير النسفي ٤: ٩٨؛ والتفسير الكبير ٢٧: ١٥٨؛ وتفسير البيضاوي ٥: ١٢٥؛ وتفسير البحر المحيط ٧: ٤٩٠.

أقصى ما تدلّ عليه أن بعض أنواع العذاب قد يكون في فُرقة الأمة ومحاربة بعضها بعضاً، وهذا خير دليل على أنّ القرآن يرى الاختلاف والتقاتل والتصارع الداخلي مظهراً من المظاهر التي قد تكون عذاباً إلهيّاً، فما أشدّ دلالة هذه الآية على رفض الفُرقة ونبذ التنازع والتخاصم.

والجميل في تعبيرات هذه الآية أنّها لّما تحدّثت عن العذاب الفوقي والسفلي، أي من الفوق ومن تحت الأرجل، جعلت الثالث هو الفُرقة والتصارع، وكأنّ في هذا التعبير إشارة إلى أنّ الفتنة الداخليّة بين الأمة عذابٌ يكون بين يديها، وكأنّ مبرّراته وعناصره تحت سيطرتها، ولم يأتِ من الأعلى ولا جاء من الأسفل من حيث لا يدرك الناس ذلك، وهو ما فيه إشارة إلى الدور البشري في إنتاج العذاب الثالث الذي تعطيه الآية.

٦.٢. حالة التشظّي ووهم المكاسب الجزئيّة

من أروع التعابير في هذه المجموعة من الآيات، قوله تعالى: ﴿**كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ**﴾، فهذه الآية تشير إلى واقع يعيشه المجتمع في ظلّ حالة الانقسام عادةً، وهو أنّ كلّ فريق يعيش في حالة غفلة ونشوة بما يراه من انتصارات له ومكاسب يحقّقها على الفريق الآخر أو لنفسه هنا أو هناك، فيفرح بما يراه مكسباً، وينتشي بما يحقّقه من معطيات جزئية، وهو غافل عن القضايا الكبرى، وغافل عن أنّ بعض مكاسبه الجزئية هذه ما هي سوى تكريس لانقسام الأمة وتمزقها وتشرذمها، وأنه باستمراره في طلب المكاسب الفرعية هذه والفرح بها يكرّس واقع التراجع في الأمة؛ لهذا نسبت الآية الفرح إلى الأحزاب ولم تنسبه للأمة، وجعلت الفرح على ما عنده وليس على ما عند الأمّة ﴿**بما لديهم**﴾، وهذا هو الغرور المعرفي الذي يكرّس القطيعة في الأمة، فيفرح بما عنده، ولايفرح بما عند غيره.

وهذا الحصر مستفاد من تقديم ﴿**بما لديهم**﴾ على ﴿**فرحون**﴾؛ فكأنه لا يفرح إلا بما لديه، وأما ما عند غيره من أمّة الدين والتدين، فليس بموجب فرحاً عنده.

وبممارسة التأمّل في استخدام كلمة «فرحون» في اللغة العربية، نجد أنّ القرآن الكريم لم يطلقها غالباً على السرور الإيجابي، بل أطلقها في موقع الذمّ، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَّ لا**

يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾ (القصص ٧٦)؛ فالفرح هنا لا يقصد منه السرور؛ ولهذا فسّر بالبطر[١]؛ للجزم بعدم حرمة الفرح في الإسلام، وبناءً على ما ذُكر في التفريق بين الفرح والسرور، فإنّ الفرح قد يكون بأمرٍ لا نفع فيه ولا لذّة، على خلاف السرور الذي لا يكون إلا فيما فيه نفعٌ أو لذّة على الحقيقة[٢]، فيفهم أنّ استعمالات القرآن الكريم للفرح غالباً كانت للإشارة إلى شيء يفرح به الإنسان لكنه قد يكون خالياً من الفائدة والمنفعة الحقيقيّة، فكأنّ فرحه به مصداقٌ لقوله تعالى: **﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالأَخْسَرِينَ أَعْمالاً * الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً﴾** (الكهف: ١٠٣ ـ ١٠٤)، تماماً كفرح ملكة سبأ بهديتها التي أرسلتها إلى سليمان، فقد ظنّت أنها سوف تستميله بها، لكنّ سرورها بما فعلت لم يكن إلا وهماً، قال الله تعالى: **﴿فَلَمَّا جاءَ سُلَيْمانَ قالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمالٍ فَما آتانِيَ اللهُ خَيْرٌ مِمَّا آتاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ﴾** (النمل: ٣٦)، وتماماً كما حصل مع الكافرين الذين كانوا يتوهّمون أنهم يدعون شيئاً وإذ بالذي كانوا يدعونه من دون الله لم يكن سوى سراب، قال سبحانه: **﴿ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ تُشْرِكُونَ * مِنْ دُونِ اللهِ قالُوا ضَلُّوا عَنَّا بَلْ لَمْ نَكُنْ نَدْعُوا مِنْ قَبْلُ شَيْئاً كَذلِكَ يُضِلُّ اللهُ الْكافِرِينَ * ذلِكُمْ بِما كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وبِما كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ﴾** (غافر: ٧٣ ـ ٧٥).

وعليه، ففرح الأحزاب تعبيرٌ عن حالة الوهم وتصوّر وجود منفعة ومصلحة في خطواتها وأعمالها، فيما هي تفرح على عدمٍ وعبثية وسراب، وفعلاً هذا هو حال الأمة حينما تنشغل بسفاسف الأمور، وتتصارع على أشياء ثانوية؛ فيختلّ ميزان الأولويات عندها.

إنّ الاعتصام الديني والوحدة أصلٌ من أصول الديانة قد تقف عندها أصول أخرى، ولعلّنا نجد بعض الدلالات المعبّرة عن ذلك وعن سلّم الأولويات في قصّة هارون مع موسى في القرآن الكريم، فبعد عبادة بني إسرائيل للعجل، ورجوع موسى غضبان من لقاء ربّه، دار بينه وبين أخيه هارون حوار، كان جواب هارون له فيه دالاً، قال تعالى: **﴿قالَ يا هارُونُ ما مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا * أَلاَّ تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي * قالَ يَا بْنَ أُمَّ لا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي ولا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ**

---

(١) انظر: الصحاح ١: ٣٩٠.

(٢) الفروق اللغوية: ٢٧٧.

فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرائِيلَ ولَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾ (طه: ٩٢ ـ ٩٤)، فإنّ هذا الجواب يفيد أن موسى نفسه كان أمر أخاه هارون أن لا يفرّق أمر بني إسرائيل، وأن هارون كان يريد مواجهتهم لكنّه لم يكن قادراً على حسم الموقف لصالحه واقتلاع أساس الفتنة، وكأنّ موازين القوى بين جماعته وجماعة السامريّ كانت متعادلة أو كان أضعف منهم، لا سيّما حسبما تشير إليه الآية الأخرى: **﴿إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وكادُوا يَقْتُلُونَنِي..﴾** (الأعراف: ١٥٠).

من هنا، قدّم هارون وحدة بني إسرائيل على دعوتهم للحقّ، ولم يشأ إيقاع الفُرقة بينهم رغم ضلالهم، وهذا تعبير ظريف عن ترتيب الأولويات ترتيباً دقيقاً. وهذا في الجملة ما أقرّ به غير واحد من المفسّرين المسلمين[١].

واللطيف أنّنا لو ضممنا هذا الحدث إلى أمر موسى لهارون لما استخلفه على القوم، لوجدنا القرآن يعبّر عنه بقوله: **﴿وَقالَ مُوسى لأَخِيهِ هارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وأَصْلِحْ ولا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾** (الأعراف: ١٤٢)، ولفهمنا أنّ عدم تفريق بني إسرائيل هو حُسن خلافة وإصلاح وعدم اتّباع لسبيل المفسدين، أو لا أقلّ يصدق عليه واحدٌ منها، مما يعني أنّ الحفاظ على وحدة الأمّة إصلاحٌ في الأرض وعدم إفساد، وهو حُسن إدارة للمجتمع وللمؤمنين؛ ولهذا كان من الأولويات الكبرى في تسيير أمور الأمة؛ فإذا لم يتمكّن الفريق المحقّ من قلع أساس الفتنة والانحراف فعليه أن يواجهه بطريقة لا تؤدّي إلى إحداث الفرقة والانقسام، وهذا بالضبط ما فعله هارون مع قوم موسى.

٣. مبدأ وحدة الأمّة

تشير إلى هذا المبدأ القرآني الآيات الآتية:

١ ـ ﴿إِنَّ هذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ * وتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنا راجِعُونَ﴾ (الأنبياء: ٩٢ ـ ٩٣).

---

(١) انظر: التبيان ٧: ٢٠١؛ وجامع البيان ١٦ : ٢٥٣؛ وجوامع الجامع ٢: ٤٩٧؛ ومجمع البيان ٧: ٥١؛ والأصفى ٢: ٧٦٧ ـ ٧٦٨؛ والميزان ١٤: ١٩٤؛ والنحاس، معاني القرآن ٣: ٨٣؛ وتفسير السمرقندي ٢: ٤١٠؛ وزاد المسير ٥: ٣١٨.

٢ ـ ﴿وإِنَّ هذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ * فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُراً كُلُّ حِزْبٍ بِما لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ * فَذَرْهُمْ فِي غَمْرَتِهِمْ حَتَّى حِينٍ﴾ (المؤمنون: ٥٢ ـ ٥٤).

والسؤال الرئيس هنا: ما هو المشار إليه بحرف الإشارة «هذه»؟ فإنّ تحديده في غاية الأهمية لمعرفة مدى دلالة الآيتين على مبدأ وحدة الأمة المسلمة بالمعنى العام للإسلام.

٣.١. محاولة السيّد الصدر تفسير الأمّة بالأمّة الإنسانيّة، بيان وتعليق

يُفهم من كلمات بعض العلماء ـ مثل السيد محمّد باقر الصدر[1] ـ أنّ المشار إليه هو أمة الإنسانيّة كلّها، وأنّ المخاطب بهذا الخطاب هم الأنبياء، فكأنّ الله يخاطب الأنبياء بأنّ البشر كلّهم أمّة واحدة، وطبقاً لهذا المعنى قد يصعب التوصّل إلى استفادة وحدة الأمة المؤمنة بوصفه مبدأً من مبادئ العلاقات الداخلية بين المسلمين، إلا من حيث إنه إذا كان البشر أمة واحدة فالأمة المسلمة واحدة ـ بمعنى من المعاني ـ بطريق أولى.

لكنّنا نلاحظ على هذا التفسير أنّه:

أوّلاً: يخالف السياق الذي جاءت فيه بعض الآيات، فقد سبقها حديث في الأنبياء وتعريف بهم كل واحدٍ بعد الآخر، ثم ختم الحديث بمريم في سورة الأنبياء، ثم جاء الخطاب المذكور؛ مما يفيد أن المشار إليه الأنبياء والرسل ورسالاتهم، وكأنّ المعنى أنّ موسى وعيسى ومريم وغيرهم هم جميعاً أمّة واحدة تصدر عن مصدر واحد وأن الفُرقة والتمييز بين الموسويّة والعيسويّة و.. جاء من الناس الذين تقطّعوا أمرهم بينهم زبراً وصاروا أحزاباً وديانات، فقسّموا الدين الواحد الذي جاء به الأنبياء كلّهم.

ولعلّ الذي أوجب تصوّر توجّه هذا الخطاب إلى الأنبياء هو ما سبق هذه الآيات في سورة المؤمنون؛ حيث كانت الآية السابقة: **﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوْا مِنْ الطَّيِّبَات واعْمَلُوا صَالِحَاً إِنِّيْ بِمَا تَعْمَلُوْنَ عَلِيْم﴾** (المؤمنون: ٥١)، فتُصُوّر أنّ الخطاب الثاني جاء استمراراً للخطاب الأوّل، في حين أنّ ما أشرنا إليه وما سيأتي يمنع عن توجّه هذا الخطاب للأنبياء.

(١) انظر: اقتصادنا: ٣٢٤.

ثانياً: إنّ هذا المعنى يلزم منه أن تكون الآية اللاحقة حديثاً عن الأنبياء أنفسهم؛ فإذا كان الله يخاطب الأنبياء ويقول لهم: إنّ هذه أمتكم أمّة واحدة واعبدوني، ثم يقولون: إنهم تمزّقوا وتفرّقوا، فهذا يعني أنّ الأنبياء هم سبب التفريق، فليلاحظ السياق جيّداً، وهو معنى غير محتمل قرآنياً كما هو واضح إلا بضربٍ من الإعراض.

ثالثاً: إنّ هذا التفسير يعارض آيات أخر نصّت على أنّ البشر كانوا أمّة واحدة لولا الاختلاف الذي حصل بينهم، وأنهم سيظلّون مختلفين إلى ما شاء الله، فهذا يعني أنّ وحدة البشرية ـ قرآنياً ـ أمرٌ غير مستقر، وأنّ الاختلاف هو الحاكم، فكيف يخاطب الأنبياء ويقول لهم: إنّ البشر أمّة واحدة؟! قال تعالى: ﴿**كانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ ومُنْذِرِينَ وأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيما اخْتَلَفُوا فِيهِ..**﴾ (البقرة: ٢١٣)، وقال: ﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً ومِنْهاجاً ولَوْ شاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً واحِدَةً ولكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي ما آتاكُم..**﴾ (المائدة: ٤٨)، وقوله: ﴿**وَما كانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً واحِدَةً فَاخْتَلَفُوا..**﴾ (يونس: ١٩)، وقال: ﴿**ولَوْ شاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً واحِدَةً ولا يَزالُونَ مُخْتَلِفِينَ**﴾ (هود: ١١٨ ـ ١١٩)، وقال: ﴿**وَلَوْ شاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً واحِدَةً ولكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ ويَهْدِي مَنْ يَشاءُ..**﴾ (النحل: ٩٣)، إلا إذا كانت إشارة الآية التي نحن فيها متعلّقة بحال الأمّة الإنسانيّة قبل الاختلاف.

من هنا، نستبعد هذا الاحتمال في تفسير الآية الكريمة من حيث مرجع الإشارة فيها.

٣.٢. نقد تفسير الأمّة بالدين

ذهب بعض المفسّرين القدامى إلى أنّ المقصود بالأمّة هنا هو الدّين، فيكون المعنى أنّ دينكم واحد وأنّ هذه الرسالات التي جاء بها الأنبياء السابقون كلّها دين واحد، وقد نُسب هذا التفسير إلى ابن عباس ومجاهد والحسن وغيرهم[1].

ويبدو أنّ هذا التفسير يأخذ المضمون التفسيري للآيات؛ لأنّ معنى كون هؤلاء الأنبياء جميعاً أمتنا ـ وهي أمّة واحدة ـ تعبيرٌ آخر عن وحدة الدين، وإلا فكلمة "الأمّة" قد لا تكون منصرفةً ـ لغةً وعرفاً ـ إلى الدين والديانة، ما لم تحشد إلى جانبها شواهد وقرائن.

---

(١) انظر: التبيان: ٧ : ٢٧٧، ٣٧٥.

٣.٣. تفسير الأمّة بالأمّة النبويّة

إنّ ما نرجّحه هنا هو أنّ الآية بعد أن استعرضت ـ قبلها ـ عدداً من الأنبياء والأولياء الصالحين وتحدّثت عنهم، استأنفت خطاباً وجّهته للمؤمنين جميعاً ـ باختلاف دياناتهم ـ بأنّ هؤلاء الأنبياء والأولياء كلّهم أمّة واحدة وجماعة واحدة هي أمّتكم، وأنهم يسيرون على خطّ واحد لا تفريق بينهم ولا تمييز بين موسى وعيسى وغيرهما، فاتقوا الله واعبدوه، ثمّ تتحرّك لتشير إلى سبب الفُرقة والخلاف، فقد يطرأ في الذهن سؤال: إذا كان عيسى وموسى على خطّ واحد ودين واحد، فكيف صارت ديانتهما مختلفة وأنصارهما متباعدين متناحرين أحدهما يسمّى اليهودية والثاني المسيحية وبينهما سيف ودماء وتكفير ولعن؟!

فأشارت الآية اللاحقة ـ فوراً ـ إلى أنّ أنصار هؤلاء الأنبياء هم السبب؛ حيث قطّعوا أمرهم بينهم زبراً، أي جعلوها كتُباً ذهب كل واحدٍ لكتاب، أو صاروا قطعاً ـ كما هو أحد معاني الزبر لغةً كما قيل ـ وصار كل فريقٍ يفخر بمصالحه الحزبية والفئوية، فيما كان المطلوب منهم التوحّد تحت التعاليم الحقيقيّة للرسالات السماويّة البعيدة عن كلّ هذه الإضافات والتأويلات والتحريفات التي ابتدعوها فيما بعد. وبناءً عليه، تدلّ الآية الكريمة على وحدة أمّة الأنبياء والأولياء والمرسلين وأنّه لا اختلافات بينهم، فجميعهم ينادي بالإسلام الدين الواحد.

من هنا، قد يصعب الاستناد إلى هذه الآيات لتأسيس مبدأ وحدة الأمّة المسلمة، حيث المقصود وحدة الرسل ورسالاتهم، دون وحدة المسلمين والمؤمنين مع اختلافهم.

لكن يمكن أن يقال: إذا كانت الآيات تحمّل المتحازبين مسؤوليّة تفريق الأنبياء عن بعضهم في ذهن الناس ووعيهم، فمن الدلالة الأوضح حينئذٍ أن تنهى عن تناحر الأمة المسلمة، فكما كان عيسى وموسى ومحمد على خطّ واحد وهم جماعة واحدة، كذا الداخل الإسلامي هو خطّ واحد لا ينبغي التفريق فيه ما دام يتبع هؤلاء الأنبياء جميعاً؛ فالأمّة المتديّنة أمة واحدة من حيث وحدة منطلقاتها الدينية، فبهذا المقدار ـ فقط ـ تدلّ هذه الآيات لا أكثر.

٤. مبدأ الولاية المتبادلة

نقصد بهذا المبدأ أنّ المسلمين بعضهم أولياء بعض، يمثلون كياناً واحداً، وينصرون بعضهم

بعضاً، فهم أمّة من دون الناس.

وتدلّ على هذا المبدأ الآيات الآتية:

١ ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالَّذِينَ آوَواْ وَّنَصَرُواْ أُوْلَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلاَيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُواْ وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * وَالَّذينَ كَفَرُواْ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ إِلا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِي الأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾ (الأنفال: ٧٢ ـ ٧٣).

٢ ـ ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللهُ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ٧١).

والذي يمكن أن نستنتجه من دراسة هذه الآيات ـ على مستوى دائرة بحثنا هنا ـ هو الآتي:

مفهوم الولاية في النصوص القرآنيّة ذات الصلة، احتمالات وترجيحات

تحتمل الولاية في الآية الأولى هنا عدّة معانٍ، وقد يكون الجامع بينها ـ على تقدير وجود جامع عرفي ـ هو المراد؛ فالولاية:

أ ـ قد تكون بمعنى النصرة والإعانة؛ فيكون المقصود بهذه الآيات أنّ المؤمنين ينصر بعضهم بعضاً ويتداعى بعضهم لمصلحة بعضهم الآخر، وقد يتعزّز هذا الاحتمال بورود مفهوم النصر والإيواء في الآية الأولى[1].

ب ـ وقد تكون بمعنى المحبة والمودّة، فيكون المعنى أنّ بين المؤمنين حبّاً وودّاً ورحمة وألفة في القلوب؛ فتدلّ الآيات على مبدأ الألفة الإسلاميّة الذي سيأتي التعرّض له قريباً إن شاء الله تعالى.

ج ـ ولعلّ المراد من الآية التوارث، بمعنى أنّه يرث بعضهم بعضاً، ولا يرثهم الكفار، وقد نقل هذا الكلام عن جماعة كابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة والسدي وغيرهم، وأنّهم كانوا

---

(١) يظهر الميل لهذا الاحتمال من بعض المفسّرين مثل: التبيان ٥: ١٦٢ ـ ١٦٣؛ ومعاني القرآن ٣: ١٧٣ ـ ١٧٤؛ والأصفى ١: ٢٧٩؛ وجامع البيان ١٠: ٦٧؛ و..

يتوارثون على أساس الدين؛ فجاءت آية: ﴿وَأُوْلُواْ الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ﴾ (الأنفال: ٧٥، والأحزاب: ٦)، فجعلت التوارث بالنسب ومثله، ونسخت الآيةَ التي نحن فيها[١].

د ـ وربما كان المراد الولاية بمعنى أنّ كل واحد منهم متكفّل ومتولٍّ لشؤون غيره؛ فهو موظّف أن يتعهّد مصالح سائر المسلمين وحاجاتهم، فتكون أمور الأمّة المسلمة في رقبة كلّ واحد من المسلمين، عليه أن يقوم بما يمكنه القيام به تجاهها.

هـ ـ وقد يكون المراد الإشارة إلى عنصر القرب والالتحام والاندكاك حتى أنّ بعضهم من بعض، فتكون معبّرةً عن وحدة الملّة والتمايز عن سائر الملل، ولهذا عبّرت الآيات الأخرى بأنّ الكافرين أيضاً بعضهم أولياء بعض، أي أنّهم ملّة أخرى، فالآيات تريد بيان القطيعة ـ بهذا المعنى ـ بين الملّة المسلمة والملّة الكافرة، في مقابل بيان عنصر الوحدة الجمعيّة داخل الوسط الإسلامي، فتكون من آيات مبدأ وحدة الأمّة الذي تقدّم الحديث عنه آنفاً.

وقد يكون المرجّح من هذه الاحتمالات ـ على مستوى الآية الأولى ـ هو الاحتمال الأوّل؛ لأنّ السياق كلّه حديثٌ عن النصر، وفرضٌ لصور وحالات استنصار فريق مسلم ضدّ فريق كافر، ثم التعليق أخيراً بأنّ عدم نصر المؤمنين سيؤدّي إلى فتنة، فأقرب الاحتمالات في هذه الآية هو الأوّل حسب الظاهر، وهو المقدار المتيقّن منها.

إلا أنّ هنا ملاحظة، وهو أنّ الآية نفسها سلبت سلباً شديداً علاقة الولاية بين المسلمين المهاجرين والأنصار من جهة وبين الذين لم يهاجروا، ثم أردفت ذلك فوراً بوجوب نصرهم لو استنصروهم، فلو كان المراد بالولاية النصرة لكان هناك تناقض في الآية الواحدة، وهذا ما يضعّف احتمال النصرة، إلا إذا قيل ـ كما هو ظاهر بعضهم ـ أنّ النصر هنا مختص فيما إذا استنصروهم في الدين لا مطلق الاستنصار[٢]، كما في نزاع قبلي أو غيره، فيكون سلب الولاية

---

(١) انظر: جامع البيان ١٠: ٦٧ ـ ٦٨؛ ومجمع البيان ٤: ٤٩٧؛ ومعاني القرآن ٣: ١٧٣ ـ ١٧٥؛ والراوندي، فقه القرآن ٢: ٣٢٥، ٣٤٤ـ٣٤٥؛ والجصاص، أحكام القرآن ٢: ٩٨ ـ ٩٩، و٣: ٩٦ ـ٩٨، ٢٦١؛ والأصفى ١: ٤٤٩؛ والصافي ٢: ٣١٥ ـ ٣١٦؛ وتفسير الواحدي ١: ٤٤٩ ـ ٤٥١؛ وتفسير السمرقندي ٢: ٣٤ ـ ٣٥؛ وتفسير ابن زمنين ٢: ١٨٩؛ وتفسير الثعلبي ٤: ٣٧٤ ـ ٣٧٥؛ و..

(٢) انظر: مجمع البيان ٤: ٤٩٨.

سلب مطلق الإعانة والنصر لهم ثم أخرجت الآية خصوص الاستنصار للدين. لكنّ هذا الكلام غير واضح فنحن نستقرب جداً أن يكون المراد بمسألة الاستنصار في الدين مقابل الاستنصار في القرابة أو العشيرة، أي أنّ هؤلاء استنصروكم فيما بينهم وبينكم من ديانة لا من باب قرابة، فلو استنصروكم من جهة قرابة بينكم وبينهم أو لاعتبارات أخرى فلا يجب عليكم النصر؛ لأنّ المسلمين لا ينطلقون في نصر بعضهم من معايير من هذا النوع فيحشدون لبعضهم على أسس قبلية أو قومية أو غيرها كما كانت عليه الحال في الجاهلية، وهذا لا يخلّ بحالة التناقض الداخلي الذي قد تبتلي به الآية على تقدير تفسيرها بالنصر.

كما أنّ احتمال المحبّة والمودّة يبدو بعيداً عن سياق الآيات، حيث لا شاهد له فيها؛ فهو احتمال بلا شاهد، ولأجل ذلك استبعدنا ذكر هذه الآيات في مبدأ الألفة الإسلامية القادم بعون الله.

أمّا احتمال التوارث، فرغم اشتهاره بين القدماء من المفسّرين، إلا أنّنا لم نجد له شاهداً يدعمه، ولعلّ الذي دفعهم إلى ذلك هو الآية التي ذكروا أنّها ناسخة؛ فإن تعبير «أولى» وتعبير «أولياء» أوحى أنّ الفكرة واحدة، ولا سيّما أنّ آية سورة الأحزاب قالت بعد ذلك مباشرة: ﴿.. **مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ**..﴾؛ فكأنها تريد أن تقدّم الأولوية لصالح الأقارب على المؤمنين والمهاجرين، ممّا يوحي بنسخها لتلك الآيات.

لكنّ هذا لا شاهد عليه، ومجرد استخدام مادّة «ولي» لا يعني وحدة المعنى وهو التوارث، فقد وردت هذه المادة في القرآن الكريم مرات كثيرة واستخدمت في حقّ الله تعالى ورسوله مما لا معنى لفرض الإرث الفقهي القانوني في موردها؛ وربما لذلك لم نجد في آيات الإرث من سورة النساء ـ وهي من التي أسّست مفهومه وذكرت تفاصيله ـ أيَّ شيء من هذا التعبير، مع أنّه كان من المناسب تقرير هذا المبدأ بهذا التعبير هناك.

من هنا؛ قد يترجّح الاحتمال الرابع، بأن يكون معنى الآية أنّ المسلمين أمّة واحدة وكيان واحد، لكلّ واحد منهم ولاية ومسؤولية وقرار ورأي وموقف من قضايا الأمّة، فهم ـ جميعاً ـ يقرّرون مصيرهم وأهدافهم وقضاياهم و.. ويشتركون فيما بينهم في أمورهم، فتكون الآية قريبة من قوله تعالى: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾ (الشورى: ٣٨)؛ ولهذا لم يكن الذين لم يهاجروا ولم يدخلوا في رحم الدولة الإسلامية القائمة على عنصر الأرض ـ وهي المدينة المنوّرة ـ والشعب ـ

وهو جماعة المسلمين في المدينة الذين يشكّلهم المهاجرون والأنصار وتعرّضت لهم الآية نفسها.. ـ هؤلاء ليس لهم المشاركة في قرار المسلمين؛ لأنّهم بعدم هجرتهم لم ينخرطوا في الاجتماع الإسلامي السياسي بحسب حالات تلك المرحلة، ولهذا لم يكن لهم ما كان لغيرهم، لكن لو استنصروا المسلمين (استنصار دين أو لكونهم ظلموا بسبب دينهم) وجب نصرهم لمكان إسلامهم؛ فهذا المعنى قد يكون أقرب الاحتمالات، ولعلّه هو المراد من كلمات بعض المفسّرين الذين أثاروا هذا الاحتمال تحت عنوان الولاية التي يكون المسلمون بها يداً واحدة في الحلّ والعقد[١].

وقد يتعزّز هذا الاحتمال بما ذكره بعض أهل اللغة عندما باشروا تفسير كلمة الولي فقالوا: إنّه من الموالاة واتخاذ المولى وعلاقة الولاية، بل بعضهم لم يأت على ذكر معنى المحبة والمودّة والنصرة وأمثال ذلك[٢].

وقد ينتصر للاحتمال الخامس، بما ذكره بعض أهل اللغة في تفسير كلمة الولي مباشرة من أنّها من القرب والدنوّ، بل الأصل اللفظي فيها ذلك[٣].

وعليه، فإذا فسّرت الآية بالاحتمال الأوّل أو الرابع، فهي تؤسّس مبدأ جديداً من مبادئ العلاقة بين المسلمين، وهو مبدأ النصر أو حقّ تقرير المصير، أمّا على الاحتمال الثاني أو الخامس فترجع إلى بعض المبادئ التي تقدّمت هنا أو ستأتي؛ ولهذا فصلنا مبدأ الولاية المتبادلة عن سائر المبادئ لوجود احتمال قوي في انفكاكه عنها.

وبناء على ما تقدّم، تحذر الآية من عدم حصول الولاية المذكورة فيها، وترى أنّ عدمها سيؤدي إلى فساد كبير وإلى فتنة في الأرض، وهذا العنوان يمكن تكييفه مع أكثر الاحتمالات المتقدّمة في تفسير الولاية؛ فإذا فسّرناها بالنصرة كان المعنى أنّ عدم نصر المؤمنين لبعضهم سيخلق فتنة وحرباً وضلالاً ـ على حسب تفسيراتهم لكلمة الفتنة في القرآن[٤] ـ وكذلك عدم كونهم مشتركين في أمورهم وملّة واحدة دون سواهم، أو عدم وجود التحابّ فيما بينهم، نعم

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: التبيان ٥: ١٦٢؛ وفقه القرآن ٢: ٣٤٤.

(٢) انظر: العين ٨: ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

(٣) انظر: الصحاح ٦: ٢٥٢٨؛ ومعجم مقاييس اللغة ٦: ١٤١؛ والمفردات: ٥٣٣.

(٤) انظر في تفسيرهم لهذه الآية ـ على سبيل المثال ـ: مجمع البيان ٤: ٤٩٩.

احتمال الميراث قد لا يكون واضحاً بالدرجة عينها؛ فإنّه إذا لم يتوارثوا فيما بينهم فهل ستكون النتائج بهذا الحجم الكارثي الذي تبيّنه الآية بهذه اللغة الصارمة؟! ولعلّ هذا من مضعّفات هذا الاحتمال.

هذا كلّه في الآية الأولى، أمّا الآية الثانية، فيلاحظ أنّها مفتوحة على أكثر من احتمال في تفسير الولاية، بل قد سعى مثل الثعلبي (٤٢٧هـ) لجمع أكثر من معنى فيها كالنصرة والمحبة[1]، وإن كان احتمال التعاون والمشاركة والنصرة ودعم كل فريق لآخر وارداً بقوّة أكبر هذه المرّة، وذلك أنّها أعقبت تأسيس مفهوم الولاية المتبادلة بسلسلة من الواجبات والفرائض التي يشتركون في العمل بها، فكأنهم يعاون بعضهم بعضاً فيها، وقد يبدو من كلمات المفسّرين الميل هنا إلى مسألة النصرة والتعاون[2]، وقد فسّرها الواحدي (٤٦٨هـ) بالرحمة والمحبّة[3].

٥. مبدأ الألفة الإسلاميّة والرحمة الإيمانيّة

تشير إلى مبدأ تأليف القلوب وإحلال الرحمة في العلاقات الدينيّة الداخليّة، آياتٌ:

١ ـ ﴿**وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وبِالْمُؤْمِنِينَ * وأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ ما فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ما أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ولكِنَّ اللهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ (الأنفال: ٦٢ ـ ٦٣).

٢ ـ ﴿**وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْداءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْواناً..**﴾ (آل عمران: ١٠٣).

٣ ـ ﴿**مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ..**﴾ (الفتح: ٢٩).

فالآيتان الأولى والثانية تطرحان مبدأ مهماً جداً، هو مبدأ الألفة بين المؤمنين، وتشيران إلى أنّ الإسلام سببٌ للألفة، وأنّ التعادي والتباغض الذي يكون بين الناس يزول بدخولهم الإسلام، والميزة هنا أنها لا تتحدّث عن اتحاد اجتماعي في الأمة المسلمة أو سياسي أو عسكري أو اقتصادي

---

(١) تفسير الثعلبي ٥: ٦٧.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: مجمع البيان ٥: ٨٧؛ والجصاص، أحكام القرآن ٢: ٣٦٩؛ وتفسير السمرقندي ٢: ٧٢ ـ ٧٣؛ وتفسير السلمي ١: ٢٨٠؛ و..

(٣) تفسير الواحدي ١: ٤٧٢.

أو نحو ذلك، وإنّما تطرح مبدأ الألفة القلبيّة؛ لذلك ورد في الآيتين الحديث عن تأليف القلوب، أي أننا دخلنا هنا في المشاعر والأحاسيس والعواطف التي تنقل المسلمين ـ بالإسلام ـ من مرحلة التعادي والتباغض إلى مرحلة التوالف والتحابّ؛ لأنّ الألفة ـ كما قيل[1] ـ هو الاجتماع على الموافقة في المحبّة، وقد جعلت الآية الثانية حالة التآلف القلبي هذه سبباً أو مرحلةً أسبق من مرحلة صيرورتهم إخواناً، فأخوّتهم جاءت في تآلف قلبي، وليس من علاقة مصالح أو قرابة أو نسب أو قوميّة.

ويمكن الاستئناس بآية قرآنية دالّة هنا تعزّز الفكرة التي نقول، وهو قوله تعالى: ﴿**لا يُقَاتِلُوْنَكُمْ جَمِيْعَاً إلا فِيْ قُرَىً مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيْدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيْعَاً وَقُلُوبُهُم شَتّى ذَلِكَ بِأَنَّهُم قَوْمٌ لا يَعْقِلُوْن**﴾ (الحشر: ١٤)؛ فهذه الآية الكريمة تنتقد حال الأعداء وتصفهم بأنّهم يبدون لكم على كلمة واحدة، وصورة فاردة، وجسم واحد متراصّ، إلا أنّهم متفرّقون من حيث القلوب والباطن، وهذا هو الذي أشرنا إليه، من أنّ الإسلام لا يريد لأبنائه مجرّد وجود تحالف سياسي أو عسكري أو اقتصادي بينهم، بحيث يبدون في الظاهر متّحدين في مؤسّسات أو اتحادات أو منظمات أو ما شابه ذلك، فيما هم في قلوبهم وفيما إذا خلى بعضهم إلى بعض لا يضمرون لبعضهم سوى الحقد والضغينة، ويتمنى كلّ واحدٍ منهم أن يقضي على الآخر؛ فهذه هي السلبية عينها التي تعرّضت لها هذه الآية في وصف الكافرين؛ من هنا ركّز القرآن الكريم على مفهوم الألفة والمحبّة.

ووفقاً لما قلناه، فإذا أردنا أن نسير مع هذا المبدأ القرآني، فلا نطالب داخل المجتمع الإسلامي بتحالفات أو اتفاقات أو تفاهمات أو عقود، وإنما بما هو أعمق من ذلك وبما هو سببٌ لهذه الأمور جميعها، ألا وهو التآلف القلبي الذي يدفع المسلم لحبّ أخيه المسلم، لا لكرهه أو الحقد عليه أو التشفي منه أو الانتقام أو البغض أو التربّص أو نحو ذلك، فقط لأنّه مختلف معه في المذهب أو القوميّة أو العشيرة أو اللغة أو..

وفي تقديري، فمبدأ الألفة من أهمّ المبادىء القرآنية في علاقات المسلمين ببعضهم، وقد

---

(١) انظر: التبيان ٥: ١٥١.

نزلت الآيتان أو طبّقتا تطبيقاً بارزاً ـ على ما في بعض التفاسير[١] ـ في الأوس والخزرج، بل قيل: إنّه مذهب أكثر المفسرين[٢]، لكنّهما لا تقفان عندهم ـ كما هو واضح ـ لعدم وجود خصوصية في الرسالة التي تريد الآيتان أن تعطياها، ما دامت العلّة واحدة وهي الإسلام بحسب معطى الآية الأولى نفسها لا سيّما بقرينة ضمّها إلى الآية الثانية، وما دام عموم المؤمنين يشمل الأنصار والمهاجرين وغيرهم، فقد كانت بينهم عداوات كبيرة جداً لا تخفى على أيّ مطلع على تاريخ العرب الجاهليّين، لكنّ الله ـ مع ذلك ـ صيّرهم قلباً واحداً بنعمة الإيمان؛ والملفت أنّ الآية الأولى استخفّت بالدور المادي في توليف القلوب في حين أعطت القدرة للدور المعنوي وهو الدين، فإذا كانت كلّ أموال الدنيا لا تستطيع أن تؤلّف القلوب؛ فذلك لأنّ عملية التأليف القلبي لا تقف عند حدود العلاقة الطيبة أو التحالف السياسي أو الاشتراك في المصالح، بل تتعدّاه إلى ما هو أبعد من ذلك، وهو أمر لا يمكن للعامل المادي عادةً أن يفعله؛ لهذا ركّزت الآية على أنّ الدين قادر على عملية التوحيد والتوليف أكثر من قدرة العناصر المادية على ذلك، وهذه نقطة مهمة؛ بل يمكن أن نضيف ما ذكره الفخر الرازي (٦٠٦هـ) في تفسيره من أنّ سبب عداوة العرب لبعضهم كان المال والمصالح المادية فألّف الإسلام بين قلوبهم لجعله القيم المعنوية هي المعايير في الحياة، ثم لّما عادت هذه المصالح إلى المسلمين بعد وفاة النبي عادوا للتصارع مرّةً جديدة[٣]، وهو ما تشير إليه التحليلات العرفانيّة لابن عربي (٦٣٨هـ) في التفسير المنسوب

---

(١) انظر: تفسير أبي حمزة الثمالي: ١٨٦؛ وتفسير القمي ١: ١٠٨، ٢٧٩؛ والتبيان ٢: ٥٤٦، و٥: ١٥١؛ والكشاف ١: ٤٥١، و٢: ١٦٦ ـ ١٦٧؛ وجوامع الجامع ٢: ٣٥ ـ ٣٦؛ ومجمع البيان ٢: ٣٥٧، و٤: ٤٨٩؛ وجامع البيان ٤: ٤٥ ـ ٤٦، و١٠: ٤٦ ـ ٤٧؛ وتفسير ابن أبي حاتم ٥: ١٧٢٧؛ والجصاص، أحكام القرآن ٣: ٩١؛ والأصفى ١: ٤٤٦؛ والصافي ١: ٣٦٦؛ والميزان ٩: ١١٨؛ والأمثل ٢: ٦١٨ ـ ٦١٩، و٥: ٤٨٠ (مع تركيزه على التعميم بعد ذلك)؛ وتفسير السمرقندي ٢: ٣٠؛ وتفسير الثعلبي ٤: ٣٧٠؛ وتفسير الواحدي ١: ٤٤٧؛ وتفسير البغوي ٢: ٢٦٠؛ ومعاني القرآن ١: ٤٥٤ ـ ٤٥٥؛ وتفسير النسفي ٢: ٧٢؛ وزاد المسير ٣: ٢٥٦؛ والتفسير الكبير ١٥: ١٨٩؛ والجامع لأحكام القرآن ٨: ٤٢؛ والتسهيل لعلوم التنزيل ٢: ٦٨؛ وتفسير الثعالبي ٣: ١٥١؛ و..

(٢) تفسير السمعاني ٢: ٢٧٦؛ والمحرّر الوجيز ٢: ٥٤٨؛ وتفسير البحر المحيط ٤: ٥١٠؛ وفتح القدير ٢: ٣٢٢.

(٣) التفسير الكبير ١٥: ١٩٠.

إليه[١].

ولعلّ وقوع جملة تأليف القلوب بالإسلام في سياق الآيات الحاثة والمتحدّثة عن نصر النبي وتقويته قبل هذه الآية (الأولى) وبعدها، فيه إشارة إلى الدور الذي يلعبه تأليف القلوب الإسلامية بالإسلام في تحقيق العزّة والنصر والمنعة والقوّة.

ولا تفوتنا الإشارة إلى أنّ الآية الثانية ركّزت مرّتين على وصف النعمة، وهي إشارة دالّة ومعبرة، من حيث إنّ الإسلام بتوحيده القلوب ونشر ثقافة الأخوّة قد ألقى نعمةً إلهيةً على الناس، وهذه النعمة سواء جعلناها الإسلام أم محمداً أم القرآن أم أيّ شيء آخر، فهي في نهاية المطاف ترجع إلى الدين الذي هو الظاهرة التي استجدّت في الحياة العربية آنذاك، بحيث يتصوّر نسبة التوالف المستجدّ ـ بقرينة قوله: ﴿**فَأَصْبَحْتُم**﴾ ـ إليها.

والآية أيضاً واضحة في أنّ التأليف كان مقدّمةً للأخوة، وهذا معناه أنّ الأخوة لا تعني مجرّد العلاقات الطيبة أو المصالح المشتركة على أساس قبلي أو وطني أو قومي أو عشائري أو حتى ديني، تصاحبها حالات تنافر قلبي في واقع الأمر لو خلّي كلّ فريق ونفسه، كما هي حال أمّتنا اليوم في غير موقع، بل تنتج من عملية توليف القلوب في مرحلة أولى؛ ليعقبها تحقّق مفهوم الأخوة، فكأن التلازم السببي أو تلازم السابق مع اللاحق كان شديداً حتى عبّرت الآية بـ ﴿**فَأَصْبَحْتُم**﴾ مستخدمةً الفاء الدالّة على العطف بلا تراخٍ.

وبتحليل صيغة الأمر في مطلع النصّ ﴿وَاذْكُرُوا﴾، نفهم أنّ تذكّر هذه النعمة واجبٌ شرعي، بيد أنّه ليس مأخوذاً على نحو الموضوعية المستقلّة، بمعنى أنّ التذكّر هنا لا يهدف منه مجرّد التذكّر، وإنّما استشعار المنّة الإلهية؛ لأنّ الآية وردت في سياق الامتنان الذي أعقب طلب الوحدة وعدم الفرقة، وهذا معناه أن هذا التذكر لتحوّل حالهم من التمزّق إلى التوافق إنّما يراد منه السعي دوماً لإبقائه ضمن المناخ الإسلامي، فعندما تقول لشخص: أحسن التصرّف في مالك؛ وتعلل له ذلك بقولك: وتذكّر كيف كنت فقيراً فأعطيناك المال؛ فهذا معناه أنّ التذكّر هنا أخذ لكي يكون مقدّمةً للأمر الأوّل، وهو حسن التصرّف في المال، وهنا الأمر كذلك، يكون التذكّر مقدّمةً لتحقيق

(١) تفسير القرآن الكريم ١: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

الاعتصام بالحبل الإلهي وعدم التفرّق، فالجملة خبرية الروح عن واقعهم التاريخي، إنشائية الصياغة من حيث إرادتها الحفاظ على هذه النعمة.

ويمكن تعزيز هذا المبدأ بآية قرآنية أخرى ذات صلة، وهو قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ جَاؤُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلاً لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ**﴾ (الحشر: ١٠)، فإنّ رفع الغلّ ـ وهو الحقد والضغينة والعداوة ـ درجة من الدرجات الأولى لبلورة الألفة والمحبة، بل هذا الدعاء بنفسه تعبير عن محبة وعطف وصدق مع المؤمنين، ولعلّه لذلك ختمت الآية بأوصاف الرأفة والرحمة في الباري تعالى شأنه.

وهذا ما يجعلنا نطلّ على الآية الثالثة من آيات هذا المبدأ، تلك الآية التي تشيّد مبدأ الرحمة الإيمانية، فالمؤمنون فيما بينهم رحماء تحكم علاقاتهم الرحمة وليس المصالح، فهم يخافون على بعضهم ويشفقون على رجالهم ونسائهم، ويتحنّنون على بعضهم، فهذا هو معنى الرحمة التي تذكرها الآية، وهي تستدعي مساعدة بعضهم بعضاً في الشدائد، والوقوف إلى جانب بعضهم[1]، وتبدو هذه الرحمة بمظهر المذلّة أمام المؤمن والتواضع وخفض الجناح معه لا التكبّر والتعالي؛ قال تعالى: ﴿**أذلّةً على المؤمنِينَ أعِزّةً عَلَى الكَاْفِرِيْن**﴾ (المائدة: ٥٤)، فإنّ الآيتين تتشابهان في التعبير والتركيب والغاية، وتتقاربان في الفكرة والمضمون.

والعنصر البلاغي في تعبير الآية أنّها جعلت الرحمة في مقابل الشدّة، مع أنّ الشدة لا تقابلها الرحمة، وهذا ناتجٌ ـ كما يقول التفتازاني (٧٩٢هـ)[2] ـ عن كون الرحمة مسبَّبةً عن اللين؛ فهذا اللين وتلك الطراوة القلبية هما اللذان ينتج عنهما أو تلازمهما الرحمة في الوسط الإسلامي.

---

(١) انظر مواقف المفسّرين من الآية، وهي توجز بعض ما نقول في: تفسير مقاتل بن سليمان ٢: ٧٩، و٣: ٢٥٤، ٣٢٧؛ وجامع البيان ٢٦: ١٤١ ـ ١٤٢؛ والتبيان ٩: ٣٣٦؛ وتفسير السمرقندي ٣: ٣٠٤؛ وتفسير ابن زمنين ٤: ٢٥٨؛ والميزان ١٨: ٢٩٩؛ وتفسير الثعلبي ٩: ٦٤؛ وتفسير الواحدي ٢: ١٠١٤؛ وتفسير السمعاني ٥: ٢٠٩؛ وتفسير البغوي ٤: ٢٠٦؛ والأمثل ١٦: ٤٩٥، ٥٠٣؛ وتفسير النسفي ١: ٤٥٩؛ وزاد المسير ٧: ١٧٣؛ والجامع لأحكام القرآن ١٦: ٢٩٢ ـ ٢٩٣؛ وتفسير البيضاوي ٥: ٢٠٩؛ وتفسير أبي السعود ٨: ١١٤؛ وروح المعاني ٢٦: ١٢٣؛ و..

(٢) مختصر المعاني: ٢٦٦.

٦ـ مبدأ الأخوّة الإسلاميّة

وهو مبدأ هام، تعطيه الآيات الآتية:

١ ـ **﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ واتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾** (الحجرات: ١٠).

٢ ـ **﴿.. واذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْداءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْواناً..﴾** (آل عمران: ١٠٣).

٣ ـ **﴿ويَسْئَلُونَكَ عَنِ الْيَتامى قُلْ إِصْلاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وإِنْ تُخالِطُوهُمْ فَإِخْوانُكُمْ واللهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ..﴾** (البقرة: ٢٢٠).

٤ ـ **﴿فَإِنْ تابُوا وأَقامُوا الصَّلاةَ وآتَوُا الزَّكاةَ فَإِخْوانُكُمْ فِي الدِّينِ ونُفَصِّلُ الآيات لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾** (التوبة: ١١).

٥ ـ **﴿ادْعُوهُمْ لِآبائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آباءَهُمْ فَإِخْوانُكُمْ فِي الدِّينِ ومَوالِيكُمْ..﴾** (الأحزاب: ٥).

٦ ـ **﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ القِصَاصُ فِي القَتْلَى الحُرُّ بِالحُرِّ وَالعَبْدُ بِالعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالمَعْرُوفِ..﴾** (البقرة: ١٧٨).

٧ ـ **﴿.. ولا يَغْتَبْ بعْضَكم بعضَاً أَيُحِبُّ أحَدُكُم أنْ يأكُلَ لَحمَ أخِيْهِ مَيْتَاً فَكَرِهْتُمُوْه..﴾** (الحجرات: ١٢).

فهذه الآيات تقرّر مبدأ الأخوة الدينيّة مع اليتامى ومجهولي الوالد، ومع كلّ من دخل الإسلام وتاب إلى الله تعالى من الكفر والشرك، بل الآيتان الأخيرتان تأخذان هذا الأمر مفروغاً عنه، وتستند الأخيرة إليه للردع عن الغيبة وتشويه فعل صاحبها.

ومبدأ الأخوّة يعني تساوي المسلمين فيما بينهم، فليس أحدهم أباً لأحد ولا الآخر ابناً للأوّل، بل هم إخوة لكلّ واحدٍ منهم ما للآخر، وعلى كلّ واحد منهم ما على الآخر، وهذه هي نكتة الأخوّة التي تستبطن التساوي أيضاً في المواقع والحقوق والواجبات من حيث المبدأ.

والدلالة الأهمّ في هذه المجموعة من الآيات أنّها تفيد الحصر بحسب الآية الأولى منها،

فكلمة «إنّما» تفيد الحصر عند الكثير من اللغويين وعلماء أصول الفقه الإسلامي، فقد حصرت المؤمنين ـ ولو على نحو المبالغة ـ بأن يكونوا إخوة، وكأنّه لا معنى لهم سوى أن يكونوا إخوة، وقد رتّبت على هذه الأخوّة المجعولة وجوب إصلاح ذات بينهم عندما يقع بينهم تنازع أو اختلاف، فليس السعي للإصلاح لمصالح وقتية أو لأهداف مرحلية، بل لأنّ حالة الأخوّة هي الحالة الطبيعية التي يفترض أن تحكم المجتمع الإسلامي بحسب النظرية القرآنية، واللطيف أنّها عبّرت بالأخوين، وهذا يدلّ على أنّ المصلح أخٌ لكلّ طرف من طرفي التنازع، وهو ما يشير إلى أخوة طرفي التنازع أيضاً؛ لقضاء العادة بأنّ من أكون أخاً لهما يكونان أخوين لبعضهما بعضاً أيضاً، فهو من أوجز الكلام وألطفه كما يقول العلامة الطباطبائي(١)، ويشير إلى تصوير بليغ للأمّة المسلمة على أنّها أسرة واحدة(٢).

وتعجبني هنا عبارة الزمخشري (٥٣٨هـ)، حيث يقول: «والمعنى ليس المؤمنون إلا إخوة وهم خلص لذلك متمحّضون قد انزاحت عنهم شبهات الأجنبية، وأبى لطف حالهم في التماذج والاتحاد أن يقدموا على ما يتولّد منه التقاطع.. »(٣).

والإيمان في هذه الآية يقصد به الإسلام دون المعطى المذهبي الخاص كالتشيع الاثني عشري أو غيره؛ لأنّ إطلاق عنوان المؤمن على المسلم الإمامي، حدث فيما بعد لا في زمن الرسول، فليس حقيقةً شرعيّةً في تلك الأزمنة كما هو واضح؛ فتشمل كلّ هذه الآيات مطلق طوائف المسلمين وانتماءاتهم.

خلاصة ونتيجة

كانت هذه أبرز القواعد الدستوريّة في العلاقات الداخل ـ إسلاميّة، ولم تسمح الشريعة بالصراع الداخل ـ إسلامي إلا في حال البغي وأمثاله، كما سيأتي بحثه بالتفصيل إن شاء الله، في المحور الثاني القادم.

---

(١) انظر: الميزان ١٨: ٣١٥.

(٢) انظر: الأمثل ١٦: ٥٤١.

(٣) الكشاف ٣: ٥٦٥.

وعليه، وانطلاقاً من ذلك كلّه، نعرف أنّ القرآن الكريم لم يؤسّس لأيّ صراع في الداخل الإسلامي، إلا إذا صدق عليه عنوان البغي، هادفاً من ذلك حماية الفريق المظلوم في الأمّة، أيّ فريقٍ كان، ورغبةً منه في قلع مادّة الانقسام والتمزّق والتمرّد والتعدّي، وهذا المبدأ عقلانيّ لا يتعارض مع الأصول المتقدّمة التي أصّلها القرآن نفسه، بل يمكن الجمع بينه وبينها في مثل مبادئ الرحمة الإيمانية والألفة القلبية؛ بأنّ آية البغي طلبت مقاتلة البغاة، لكنّها لم تطلب الغلظة والحقد والكره لهم، فيمكن أن يريد القرآن محاربة البغاة رأفةً بهم ومحبّة، كالطبيب المجبر ـ حبّاً بالمريض وإرادة خير به ـ أن يخضعه لعملية جراحية، ولعلّ في سيرة الإمام عليّ في حرب الجمل وأسلوبه الرحيم في التعامل مع أهل البصرة، وكذلك في بعض خطب الإمام الحسين في كربلاء.. ما يؤكّد إحساس الرحمة مع هؤلاء الذين يواجههم رغم ما فعلوه به وبأهل بيته، وهذا أشبه شيء بكلام ابن حزم الأندلسي ـ بعد ذكره آية: ﴿رُحَمَاء بَيْنَهُم﴾ عند حديثه عن حدّ القذف ـ: «وقد أمر مع ذلك بإقامة الحدّ على من أمرنا برحمته»[1].

هذه خلاصة موجزة ومدخل متواضع لقراءة أبرز الأصول الدستوريّة للعلاقات الإسلامية ـ الإسلاميّة.

(١) المحلّى ١١: ٢٩٥، ٣٤٥.

المحور الثاني

فقه جهاد أهل البغي

تمهيد في أهميّة الموضوع وتفكيك مصطلحاته

تحدّث الفقهاء عن العلاقة مع أهل البغي والخلاف في الحياة الإسلامية، وأولوا هذا البحث أهميةً خاصّة من حيث الأحكام والشروط والتفاصيل، بل يمكن القول بأنّ موضوع أهل البغي ـ بالمعنى العام للكلمة ـ لم يقف عند حدود الدراسات الفقهيّة، وإنّما أخذ مجاله في الدراسات الإسلاميّة الأخرى، حيث تنامى في التراث الإسلامي الحديث عن أهل البغي، فركّز المتكلّمون المسلمون على الفرق الضالّة المنحرفة، عبر مفهوم جهاد أهل البدع أكثر من جهاد الكفار، بل ذهب من ذهب إلى عدم وجود حديث لهم عن النوع الثاني(1).

ونحن نجد في بعض الكلمات الفقهيّة ما يوحي بأنّ قتال أهل البغي أفضل من مجاهدة الكفار، بل ذكر الألوسي (1270هـ) أنّ بعض الحنابلة صرّح بذلك محتجّاً بأنّ الإمام عليّاً قد اشتغل في مدّة خلافته بقتال البغاة دون جهاد الكفار، وإن لم يوافق الألوسي على إطلاق هذا الكلام(2)، والحقّ معه؛ فإنّ القضيّة تابعة لحجم المصالح والمفاسد التي ينبغي للمسلمين وإمامهم أن يلاحظوها في تقديم جهاد على آخر، ولا يوجد نصّ شرعي يثبت الأفضليّة المطلقة، وما صدر عن أمير المؤمنين لا يثبت ذلك؛ لأنّه فعل صامت ويمكن أن يكون بملاك أنّ الظرف لم يكن يسمح بغير ذلك، بحيث كان اختيار ذلك بمثابة ترجيح للأولويات الزمنية لا عملاً بمقتضى القاعدة الشرعية الأوّليّة في الموضوع، علماً أنّنا بحثنا مفصّلاً سابقاً عن شرعية الجهاد الابتدائيّ،

---

(1) لاحظ: الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة: 108 ـ 110.

(2) روح المعاني 26: 151.

وأنكرنا وجود هذا الجهاد في الشريعة الإسلاميّة ـ خلافاً لمشهور الفقهاء ـ فإذا أريد للإمام علي بن أبي طالب أن يقدّم جهاد البغاة على غيرهم، فلا بدّ من إثبات وجود اعتداء من طرف الكفار في زمان خلافته على أطراف بلاد المسلمين، مع سكوته عن ذلك مفضّلاً جهاد البغاة، وهو أمر يصعب تأكيده تاريخياً، ولو أكّدناه لم يمكن استبعاد الترجيح الزمني لملاك المصالح الوقتيّة. هذا كلّه على الرأي المشهور الذي نرجّحه، أمّا على رأي الشيخ محمّد حسن آل ياسين، فإنّ قتال أهل الذمّة الخارجين على الإمام سيكون من قتال البغاة[1].

وحتى لو لم نثبت أفضليّة جهاد البغاة على جهاد الكفار، مع ذلك يظلّ جهاد أهل البغي ـ ضمن التعريف العام لمفهوم البغي ـ موضوعاً بالغ الأهميّة جدّاً في سياق علاقات المسلمين ببعضهم؛ لأنّ ما سنرجّحه لاحقاً ـ إن شاء الله سبحانه ـ هو أنّ المراد بالبغي مطلق الاعتداء المسلّح أو نحوه من طرف جماعةٍ مسلمة على أخرى، ولا يقف عند حدود الخلاف بين السلطة والمعارضة، وهذا يعني أنّ قضيّة البغي تستوعب تمام النزاعات الداخل ـ إسلامية، **ومن ثمّ فهذا الموضوع يحدّد المعايير الفقهية والأخلاقية في علاقات الدول الإسلامية ببعضها، وكذلك الجماعات والأحزاب والقوى والتيارات السياسية والاجتماعية والثقافية، بل والعشائر والقبائل أيضاً**، وهو ما يمنحه ضرورته الخاصّة التي تحتاج إلى المزيد من التأصيل الفقهي الإسلامي.

يقصد بالبغي في اللغة الطلب تارةً حيث يقال: بغيت الشيء أي طلبته، ومن ذلك البغية أي الحاجة، وتارةً أخرى الظلم والفجور والتعدّي والفساد، حيث يقال: بغى شخص على آخر إذا تعدّى عليه أو تصرّف معه بشيء من الفساد في الفعل[2]، ومنه إطلاق وصف البغيّ على المرأة الزانية من حيث فسادها وتجاوزها الحد.

أمّا في الاصطلاح الفقهي، فعلى المستوى الشيعي الإمامي نجد أنّه قد عرّفه الشيخ النجفي بأنّه: «الخروج عن طاعة الإمام العادل..»[3]، ويقول السيد الخوئي: «وهم الخوارج على الإمام

(١) انظر: موسوعة الشيخ محمّد حسن آل ياسين (مفاهيم إسلاميّة) ٨: ١١٧.

(٢) راجع: معجم مقاييس اللغة ١: ٢٧١ ـ ٢٧٢؛ وكتاب العين ٤: ٤٥٣ ـ ٤٥٤؛ والصحاح ٦: ٢٢٨١ ـ ٢٢٨٢.

(٣) جواهر الكلام ٢١: ٣٢٢.

المعصوم عليه السلام الواجب إطاعته شرعاً»[١]، وهكذا سائر كلمات فقهاء الإماميّة[٢].

نعم، ذكر السيد محمد الشيرازي في تعريفهم أنهم «الثائرون على الدولة الإسلامية المشروعة، وكذلك المنحرفون عن الشريعة ممّن يظهرون الإسلام»[٣]. **ولكنّ الإضافة الأخيرة لم نجد لها وجوداً في الفقه الإمامي، كما أنّها غير واضحة فقهيّاً**؛ فإنّ الانحراف عن الإسلام مع إظهاره إمّا هو الفسق العملي أو النفاق المصطلح فقهيّاً، وكلاهما لا ينطبق عليه عنوان البغي المأخوذ في الآيات والروايات هنا، وإن كان بغياً لغةً. وفي الفقه السنّي ما يشير إلى أنّ منع الإمام من حقوقه كالزكاة عن تأويل واجتهاد محكوم بالبغي[٤]، وفي بعض الكلمات الشيعيّة ما يوحي بالمغايرة بين أهل البغي ومانعي الزكاة[٥]، لكن ذلك لا يستوعب تمام ألوان الانحراف عن الشريعة، كما عبّر السيد الشيرازي، وإنّما هو خاصّ بالتمرّد الحقوقي على الحاكم.

أمّا على المستوى السنّي، فنجد ابن قدامة الحنبلي عندما تحدّث عن أهل البغي في مباحث الجهاد والسِّيَر قال: «قوم من أهل الحق يخرجون عن قبضة الإمام ويرومون خلعه لتأويل سائغ وفيهم منعة يحتاج في كفهم إلى جمع الجيش، فهؤلاء البغاة الذين نذكر في هذا الباب حكمهم، وواجب على الناس معونة إمامهم في قتال البغاة»[٦].

وقال أبو بكر القاساني الحنفي (٥٨٧هـ) في تعريف البغاة بأنّهم الذين: «يخرجون على إمام أهل العدل، ويستحلّون القتال والدماء والأموال بهذا التأويل، ولهم منعة وقوّة»[٧].

وهذه التعريفات وغيرها تفيد حصر مفهوم البغي بالثورة المسلّحة ضدّ النظام الشرعي

---

(١) منهاج الصالحين ١: ٣٨٩.

(٢) انظر: النهاية: ٢٩٦؛ والجمل والعقود: ٢٤٤؛ والمهذب ١: ٢٩٩؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ٤١٧؛ والأمثل ١٦: ٥٣٨.

(٣) الفقه ٤٧: ١٩.

(٤) انظر: المجموع ١٩: ١٩٥، ١٩٨؛ وفتح الوهاب ٢: ٢٦٥؛ والإقناع ٢: ٢٠٣؛ ومغني المحتاج ٤: ١٢٣؛ وكشاف القناع ٦: ٢٠١؛ وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤: ٢٩٩.

(٥) تحرير الأحكام الشرعية ١: ٤٠٦.

(٦) المغني ١٠: ٥٢؛ وانظر: الشرح الكبير ١٠: ٤٩؛ وكشاف القناع عن متن الإقناع ٦: ٢٠٥.

(٧) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٧: ١٤٠.

الحاكم، أو ما نسمّيه اليوم بحركات التمرّد المسلّحة، ضمن شروط طرحها بعض الفقهاء لتبلور معنى البغي شرعاً، كي تترتب عليه أحكامه. ومن ثم يفترض في هذه التعاريف وأمثالها أن لا تشمل ـ للوهلة الأولى ـ مطلق النزاعات المسلّحة بين المسلمين، بل تحصر جهاد أهل البغي بمعنى خاص، وهم المعارضون للسلطة، وليس أيّ سلطة، بل السلطة الشرعيّة.

وسوف يأتي ـ بعون الله سبحانه ـ أنّ مستندات الحديث عن قتال أهل البغي في الكتاب والسنّة ليس فيها ما يشير إلى هذا الحصر في التعريف، وأنّ ما اشتهر بين الفقهاء في هذا المجال يمكن التوقّف عنده وتسجيل ملاحظات عليه، بل سوف نرى أنّ البغي له اصطلاحان في الفقه: أحدهما البغي على الإمام، وهو الذي شغل الفقهاء بالدرجة الأولى حتى غلب على كلماتهم هذا النوع منه، وجعلوا الكثير من أحكام البغي الخاصّة راجعةً إليه، وثانيهما البغي على المؤمنين، وهو المعنى الأوسع الذي يندرج ضمنه النوع الأوّل من البغي، وقد وجدنا تعرّضاً لهذا النوع بشكل أقلّ.

وعلى أية حال، فالذي نراه أنّ البحث في حكم جهاد أهل البغي ـ ويقابلهم أهل العدل ـ يستدعي فرز نقاط، تنطلق من تحليل النص القرآني الذي هو المرجع الرئيس هنا، ثم التعرّض لنصوص السنّة الشريفة، ثم بعد ذلك دراسة المواقف الفقهيّة والشروط المطروحة في مواجهة أهل البغي، في ضوء النتائج التي تمّ التوصّل إليها في المرحلة السابقة عند البحث عن معطيات الكتاب والسنّة وإن لزم بعض التكرار، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ أحكام وقائع الحرب وما يستتبعها من التعامل مع الأسرى والجرحى والغنائم والمدبرين نتركه لمباحثه الخاصّة القادمة.

والنقاط التي يدور البحث هنا حولها هي:

١ ـ التأصيل القرآني للعلاقة مع البغاة، أو مبدأ المواجهة الجهاديّة في الداخل الإسلامي

من الواضح أنّ البغي حرامٌ من الناحية التكليفيّة، لما يتضمّنه من الظلم والعدوان على الآخرين بغير حقّ، وهو ـ أي الظلم والعدوان ـ من المحرّمات القطعيّة في الشريعة الإسلامية بالأدلّة المعتبرة في الاجتهاد الفقهي، كما أنّ البغي بمعنى الخروج على الإمام العادل حرام هو الآخر؛ للأدلّة عينها، ولما دلّ أيضاً على وجوب إطاعة الحاكم الشرعي، وحرمة شقّ عصا

المسلمين، وإثبات الولاية للدولة الإسلامية، وحرمة نقض البيعة، ونحو ذلك، بعد ملاحظة أنّ الباغي يشترط فيه قبل البغي أن يكون مسلماً؛ فلو خرج الذمّي على السلطة العادلة لا يقال عن فعله: بغي، بل يقال: إنّه صار حربيّاً بذلك.

وتكاد تتفق كلمات فقهاء المسلمين[1] **أنّ أهل البغي تجب مواجهتهم لتفتيت حركة معارضتهم،** ولو كان ذلك موجباً لفتح الحرب معهم، وتكون هذه الحرب جهاداً، بل ذكر النووي الشافعي (٦٧٦هـ) أنّ جهاد البغاة من حقوق الله تعالى[2].

لكن من الواضح أنّ هذا الاتفاق الإسلامي على مجاهدة أهل البغي لا قيمة له في حدّ نفسه؛ لأنّ الأدلّة الأخرى من الكتاب والسنّة العملية والقولية موجودة في هذا المجال، فمن الممكن جداً، بل من المطمأنّ به، أنّهم اعتمدوا على هذه الأدلّة في سياق الإفتاء بجهاد أهل البغي، وفي هذه الحال لا يكون للإجماع ـ مهما قَوي ـ أيّ قيمة كما بُيّن ذلك جليّاً في علم أصول الفقه الإمامي بالخصوص.

والأدلّة التي ذكرت لإثبات حكم جهاد أهل البغي ـ بعد استبعاد الإجماع؛ لما قلناه ـ متنوّعة تتحرّك تارةً في النص القرآني، وأخرى في نصّ السنّة الشريفة، وثالثة في السيرة العمليّة في هذه القضيّة.

أمّا على المستوى القرآني، فنحن لا نجد خروجاً عن قاعدة العلاقات السلمية في الداخل الإسلامي إلا في حالة واحدة وهي البغي، ويستند في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الْأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللهِ فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ وأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾ (الحجرات: ٩).

وبيان الاستدلال بالآية أنه على تقدير وقوع مقاتلة بين طرفين مسلمين وشجار، يجب السعي

---

(١) انظر: المبسوط ٧: ٢٦٣ ـ ٢٦٤؛ والنهاية: ٢٩٦؛ وغنية النزوع ٢: ٢٠٠؛ والجامع للشرائع: ٢٤١؛ وإشارة السبق: ١٤٢؛ والمجموع ١٩: ١٩٠؛ وشرائع الإسلام ١: ٢٥٦؛ وتبصرة المتعلمين: ١١١؛ وتحرير الأحكام الشرعية ٢: ٢٢٩؛ والروضة البهيّة ٢: ٤٠٧؛ وكفاية الأحكام ١: ٣٦٩؛ ورياض المسائل ٧: ٤٥٦؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٢٤؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٩؛ والآصفي، الجهاد: ١٣٢.

(٢) المجموع ٧: ٤٧٣.

في البداية لحلّ النزاع بالصلح والوفاق، فإذا فشلت ألوان المصالحة، وبغت وظلمت إحدى الطائفتين الأخرى، وجب مقاتلة الفئة الباغية حتى ترضخ لأمر الله وحكمه، وهذا منطبق تماماً على التمرّد المسلّح ضدّ النظام الشرعي أيضاً.

وفي سياق تحليل المعطيات الفقهية والقانونية التي تقدّمها هذه الآية الكريمة، التي هي الأصل في فقه أهل البغي، نجد الآتي:

١.١. تخطّي مفهوم البغي مقولةَ الخروج على القيادة المنصوصة

لا يوجد في هذه الآية تخصيص بزمان حضور النبيّ أو الإمام المنصوص، حتى يقال: إنّها خاصة بالخروج على المعصوم، كما يفهم من كلمات بعض الفقهاء في البغي[1]، فإنّ فقهاء الإمامية يفهم منهم حصر الباغي بالخارج على الإمام المعصوم بحيث لو أريد تعدية العنوان وما يلحقه من أحكام حتى إلى السلطة الشرعية غير المعصومة كان لا بدّ من دليل، مع أنّ هذه الآية لا إشارة فيها لا من قريب ولا من بعيد إلى عنصر العصمة في الذي بغي عليه، وإنّما هي عامة شاملة لتمام الأزمنة والأمكنة والجماعات، فليس فيها أيّ قيد بهذا الخصوص، وهذا معناه أنّه لو أريد تقييدها فلا بدّ من تقديم دليل على ذلك.

٢.١. تخطّي مفهوم البغي ثنائيةَ السلطة والمعارضة في الحياة الإسلاميّة

إنّ هذه الآية وإن صحّ الاستناد إليها في محاربة الخارجين على النظام الشرعي، إلا أنّها غير خاصة بجهاد أهل البغي في التعريف الفقهي السائد؛ لأنها لا تفرض الطائفة التي بُغي عليها هو الحاكم الشرعي ـ سواء كان الإمامَ المعصوم أم غيره ـ بل تطلق لكلّ طائفتين مسلمتين حصل اقتتال بينهما سواء كان هناك نظام شرعي بين المسلمين أم لا، وسواء كان أحد الطرفين المتقاتلين هو هذا النظام الشرعي أم لا؛ فالحروب الداخلية في البلدان الإسلامية تشملها الآية، كما تشمل الحروب التي تقع اليوم بين الدول الإسلامية، حتى لو كانت الدولتان غير شرعيّتين في نفسيهما

---

(١) انظر: منتهى المطلب ٢: ٩٨٥؛ ومسالك الأفهام ٣: ٩١؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٢٢؛ ورياض المسائل ٧: ٤٥٦؛ والأمثل ١٦: ٥٣٨؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٩؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ٤١٧.

من حيث شرعية نظام السلطة، بل تشمل حتى مقاتلة الأحزاب والقبائل والعشائر وأمثالها لبعضها، وهذا المعنى الأوسع هو ما يظهر من ابن البراج الطرابلسي (٤٨١هـ)[١]، ومن بعض كلمات السيد الخوئي[٢]، ومن الشيخ محمد مهدي شمس الدين[٣].

وهذا ما يقود إلى ملاحظة أشرنا إليها فيما تقدّم، وهو أنّ بعض الأبحاث الفقهية ركّزت في الحروب الداخلية بين المسلمين على جهاد البغاة ـ بالاصطلاح الفقهي الخاص ـ مستندةً إلى هذه الآية الكريمة، دون أن تفتح عنواناً أوسع، تحت شعار الحرب الإسلامية ـ الإسلامية، أو الحروب الداخلية بين المسلمين، **ربما لأن القضية في الحروب الداخلية بين المسلمين في القرون الأولى غلب عليها ثنائي: السلطة والمعارضة، وهذا ما يؤكّد ما قلناه من ضرورة تعميم العنوان؛** لأنّ هذه الآية العمدة هنا تصلح حكماً لما هو أبعد من فقه جهاد أهل البغي بالمعنى الفقهي المصطلح؛ لا سيّما بقرينة أسباب النزول القادمة الإشارة إليها بحول الله تعالى.

٣.١. مقصديّة الفيء إلى الحقّ في مجاهدة أهل البغي

الظاهر من هذه الآية الكريمة وجوب مقاتلة الطائفة الباغية؛ لظهور صيغة الأمر فيها في ذلك: ﴿**فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي**﴾، كما أنّ منتهى مقاتلتهم هو ارتداعهم عما كانوا عليه وإقلاعهم عنه، وهذا ما يشهد له تعبير: ﴿**حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ**﴾، فليس الهدف قتلهم، بل عودهم إلى الحقّ، وهذه نقطة مهمّة، تلمح إليها بعض الروايات الواردة في حكم البغاة الذين ليس لهم فئة كما سنشير إليها قريباً بإذن الله سبحانه، وأهميّة هذه النقطة تكمن في أنّ التعامل مع البغاة يغلب عليه في ثقافتنا العامّة وممارساتنا السياسية والاجتماعية استهداف القضاء عليهم وإبادتهم حتى أنّ الخصومة تكاد تكون مع أشخاصهم، فيما يفترض أن تكون مع حركتهم على مستوى إضعافها أو تقويتها.

---

(١) المهذّب ١: ٣٢٥.

(٢) وهو ظاهر كلامه في منهاج الصالحين ١: ٣٦١؛ وإن كان تعريفه لأهل البغي عند البحث عن مقاتلتهم يدلّ على حصرهم بالخارجين على الإمام المعصوم، فانظر: المصدر نفسه ١: ٣٨٩؛ وتابع الشيخُ الوحيد الخراساني السيدَ الخوئي في ذلك مستخدماً تعبيره عينه، فانظر له: منهاج الصالحين ٢: ٤٠٦ ـ ٤٠٧.

(٣) فقه العنف المسلّح في الإسلام: ٦٨.

من هنا، حكم العديد من الفقهاء بحرمة التعرّض للبغاة على تقدير فيئهم، سواء في نفوسهم أم في غيرها[1].

٤.١. تقدّم مبدأ المصالحة والحلّ السلمي على مبدأ المواجهة والحسم العسكريّ

إنّ الآية ظاهرة في وجوب البدء بالطرق السلمية في مواجهة الطرف الباغي، وأن مجرّد بغيه ـ مع كون البغي ظلماً وعدواناً ـ لا يبرّر خوض الحرب معه، فلا بدّ من استنفاد تمام الطرق السلمية لوقف القتال، وإن فشلت الجهود، تمّ البدء بمحاربة الظالم من الطرفين، وقرينة ذلك أن أوّل الأوامر في الآية بعد فرض الاقتتال هو: ﴿**فَأَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا**﴾، وهو ظاهر في الترتيب والتقديم، وإعطاء الأولويّة لمبدأ الإصلاح.

وهذا ما يؤكّد أكثر فأكثر أنّ الأصل في العلاقات الإسلامية ـ الإسلاميّة هو المسالمة والصلح والمودّة والوئام مهما اختلف المسلمون، بل حتى في حالات الظلم والاعتداء ينبغي تقديم مبدأ المصالحة على غيره من مبادى فضّ النزاعات، وهذا ما يضع شكلاً من أشكال التقييد في إطلاق مثل قوله تعالى: ﴿**فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ..**﴾ (البقرة: ١٩٤)، على المستوى الاجتماعي الذي نحن فيه، حيث يلزم قبل ردّ الاعتداء السعي للصلح، وخطاب السعي للصلح وإن لم يكن موجّهاً في الآية الكريمة للمعتدى عليه، وإنما للطرف الثالث المحايد غير الداخل في المنازعة، إلا أنّه قد يقال بأنّ روح هذا الخطاب وملاكه يشملانه؛ لأنّ ملاكه تقديم الصلح على غيره من الوسائل والآليات في الصراعات الداخل ـ إسلامية، فإذا خاطب الطرف الثالث فهو بطريق أولى يخاطب الطرفين المتنازعين.

وربما يؤيّد ما نقول بأنّ الآية لم تشر إلى البغي في التقاتل الأوّل السابق على الصلح، ولعلّها بهذا تريد أن تحقّق الصلح الذي يتعالى حتى عن تحديد الظالم من المظلوم.

من هنا، يفهم ما ذكره بعض الفقهاء من لزوم إرشاد البغاة قبل إعلان الحرب عليهم،

---

(١) راجع: الخلاف ٥: ٣٣٩؛ والنهاية: ٢٩٧؛ والوسيلة: ٢٠٥؛ وشرائع الإسلام ١: ٢٥٦؛ والمختصر النافع: ١١٠؛ ومختصر المزني: ٢٥٦؛ والمحلّى ١١: ١٠١؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ٤١٣؛ وتحرير الأحكام الشرعيّة ٢: ٢٣٠؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٨٤؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٢٦؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٦١، ٣٨٩.

وتذكيرهم وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، ووعظهم وتوعيتهم ومناظرتهم، واستنفاد كافة السبل المذكورة معهم، ومعرفة وجهة نظرهم فلو كان الحاكم مقصّراً في شيء معهم أو مع غيرهم فعله، ولو كانت لديهم فكرة ما حاورهم فيها، ولو كانت عندهم شبهة حاول رفعها لهم[١]. وسيرة الإمام علي مع الخوارج كانت على ذلك؛ **فلا يصحّ ما ذكره بعض فقهاء أهل السنّة من أنّ الوعظ والتذكير وكشف الشبهة أمر استحبابي، فلو قاتلهم الإمام بلا دعوة جاز**[٢]، فإنّ ذلك خلاف روح الآية القرآنية الكريمة.

نعم، إذا لاحظت الدولة الإسلامية أنّ أهل البغي يتجهّزون للقتال وإن لم يخرجوا بعدُ، واستنفدت السبل الإقناعية للحيلولة بينهم وبين ذلك، جازت مقاتلتهم، لا أن ينتظر حتى يقع القتال منهم، ثم الصلح، ثم يأتي دور القتال الشرعي، فإنّ هذا الترتيب يؤخذ من جانب الطرف المحايد كما هو مفروض الآية، وإلا فإنّ عناوين حفظ النظام والدفاع عن دولة الحق وردّ العدوان المحتمل وغير ذلك تجري هنا أيضاً، لاسيما بعدما طرحناه سابقاً في بحث الجهاد الابتدائي من أنّ مفهوم الجهاد الدفاعي يحوي حالة ما يسمّى اليوم بالضربات الاستباقية عند العلم بتهيّؤ العدوّ للعدوان، لا أن ينتظر لكي يغزو المسلمين في عقر دارهم وهناك يبدأ الدفاع، وسمّينا ذلك بالدفاع بمعناه العام، وقلنا بأنّ القرآن الكريم أشار إلى هذا الأمر من حيث الروح والمضمون في مثل قوله تعالى: ﴿**وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللهَّ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ**﴾ (الأنفال: ٥٨)، وتفصيله في محلّه. ولعلّه لما قلناه ذكر بعض فقهاء المالكيّة أنّه لا تجب الدعوة إذا عاجل أهلُ البغي أهلَ العدل[٣].

لكن في مقابل ذلك كلّه، قد يطرح في الآية احتمال آخر، وهو أن لا يكون قوله: «فإن بغت» واقعاً بنحو الترتّب على قوله: «فأصلحوا»، بل بنحو بيان الحالة المغايرة، بأن يكون المراد أنّه إذا

(١) المبسوط ٧: ٢٦٥ ـ ٢٦٦؛ وتحرير الأحكام الشرعية ٢: ٢٣٠؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ٤١٠ ـ ٤١١؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٨٤؛ والمغني ١٠: ٥٣ ـ ٥٤؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٣٤؛ والمجموع ١٩: ١٩٥، ١٩٨؛ والكشاف ٣: ٥٦٤؛ والبحر المحيط ٨: ١١١؛ وروح المعاني ٢٦: ١٥١.

(٢) حاشية ابن عابدين ٤: ٤٥١.

(٣) أبو البركات، الشرح الكبير ٤: ٢٩٩؛ وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤: ٢٩٩.

تقاتلت طائفتان من المسلمين فالحكم هو الإصلاح، إلا في حال ما إذا كانت إحدى الطائفتين قد بغت على الأخرى فيجب مقاتلتها حينئذٍ.

إلا أنّ الإنصاف أنّ هذا المعنى غير ظاهر من الآية، ولو بقرينة التفريع بالفاء.

١.٥. اختصاص آية البغي بنزاع الجماعات دون الأفراد

الذي يبدو من ظاهر الآية الكريمة، انطلاقاً من تعبيرها عن الطرفين المتنازعين بـ «الطائفة»، أنّها تتحدّث عن معركة بين جماعتين، لا عن معركة فرد مسلم مع آخر مثله، بحيث تشمل مطلق حالات الخلاف ولو الشخصي بين فردين اثنين من المسلمين، وإن قيل بالتعميم لسبب أو لآخر، وهذا ما يجعلها خاصّة بحالات صراع الجماعات ـ من دول وأحزاب وقوى وعشائر وقبائل ونحو ذلك ـ لا الأفراد، الأمر الذي يجعلها أكثر التصاقاً بباب الجهاد والأمن منها بباب العقوبات الجزائية والجنائية وأمثالها.

لكن، روي عن مجاهد أن نزول آية البغي كان في رجلين[١]، وهو خلاف الظاهر من الآية، كما هو واضح، ولعلّه أراد أنّ بداية الاختلاف كانت بين رجلين، كما ستأتي الإشارة لذلك ـ إن شاء الله تعالى ـ عند الحديث عن أسباب نزولها.

نعم، الآية اللاحقة: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوْا بَيْنَ أَخَوَيْكُم..﴾، تفيد إطلاق وجوب الصلح بين مطلق الأخوين دون اختصاص بالجماعتين المتقاتلتين، ففيها توسعة مقارنةً بآية البغي نفسها، وقد ألمح إلى هذا الأمر ـ في الجملة ـ الفخر الرازي[٢].

١.٦. عدم إنتاج البغي للكفر، وشمول الآية لمطلق المسلمين

الظاهر أنّ المراد بالمؤمنين في الآية مطلق المسلمين؛ لأنّ ظاهر هذا الوصف في القرآن ذلك، وإطلاق وصف الإيمان والمؤمن على خصوص الشيعي الاثني عشري أمرٌ لاحق إذا تمّ؛ ولهذا لا تختصّ الآية بمحاربة طوائف من المذهب الخاص، بل تعم تمام فرق المسلمين فيما بينهم.

---

(١) الصنعاني، تفسير القرآن ٣: ٢٣٠، ٢٣٢؛ وجامع البيان ١٨ : ٩٢ ـ ٩٣.

(٢) التفسير الكبير ٢٨: ١٢٩.

وهذا ما نراه في تمام الآيات القرآنية، مثل آية النهي عن غيبة المؤمن بقرينة جعل المؤمنين إخوةً في آيات لاحقة، مما يجعل إخراج المخالف بحاجة إلى دليل أو إلى اعتباره كافراً من رأس.

وثمّة بحث هنا وقع بينهم، وهو أنّ غير واحدٍ من فقهاء الشيعة اعتبر الخارج (المحارب) عن الإمام المعصوم (أو خصوص عليّ) كافراً[١]، فيما تذهب الطوائف السنّية إلى اعتباره مسلماً فاسقاً غير خارج عن حدّ الإيمان[٢]، بل رأى بعض الشافعيّة أنّه لا يندرج بالضرورة في عنوان الفسق فضلاً عن عنوان الكفر، فلا يكون البغي عندهم اسم ذمّ من الأساس، إذ قد يكون اسماً لمن اجتهد فأخطأ[٣]، ولكي يكون الباغي فاسقاً عندهم يجب أن تضاف إليه خصوصيّة كأن يكون من الخوارج أو من أهل البدع، يقول ابن قدامة: «البغاة إذا لم يكونوا من أهل البدع ليسوا بفاسقين، وإنما هم يخطئون في تأويلهم، والإمام وأهل العدل مصيبون في قتالهم، فهم جميعاً كالمجتهدين من الفقهاء في الأحكام، من شهد منهم قبلت شهادته إذا كان عدلاً، وهذا قول الشافعي، ولا أعلم في قبول شهادتهم خلافاً، فأما الخوارج وأهل البدع إذا خرجوا على الإمام فلا تقبل شهادتهم؛ لأنهم فساق. وقال أبو حنيفة يفسقون بالبغي وخروجهم على الإمام، ولكن تقبل شهادتهم؛ لأنّ فسقهم من جهة الدين فلا تردّ به الشهادة، وقد قبل شهادة الكفار بعضهم على بعض»[٤].

وطبقاً للتفسير السنّي، لا مشكلة في إطلاق وصف المؤمنين على الطائفتين معاً، لإمكان كون الإمام والخارجين عليه مؤمنين عندهم، **أمّا عند بعض فقهاء الإمامية فلا بدّ من تقديم افتراض إضافي لتفسير الموقف، وفي هذا الصدد ذكرت حلول ثلاثة هي:**

١ ـ افتراض أنّ توصيفهم بالمؤمنين كان بملاحظة حالة ما قبل البغي دون ما بعده، وهذا جائز بنظام المجاز في اللغة العربية حيث يوصف الشيء باعتبار ما سبق بوصف لا يصدق عليه

---

(١) راجع: الطوسي، الاقتصاد: ٢٢٦ ـ ٢٢٧؛ والمبسوط ٧: ٢٦٤؛ والخلاف ٥: ٣٣٥ ـ ٣٣٦؛ وكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٥٤٠؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٢٤؛ ٢٩٥٧.

(٢) انظر: الموسوعة الفقهيّة (الكويتيّة) ٨: ١٣١.

(٣) انظر: المغني ١٠: ٦٥ ـ ٦٦، ٦٧؛ والشرح الكبير ١٠: ٦٣؛ والمبسوط ١٠: ١٣٠؛ والمجموع ١٩: ٢١٤؛ وفتح الوهاب ٢: ٢٦٥؛ وحواشي الشرواني والعبادي ٣: ١٤، و٩: ٦٦؛ والخلاف ٥: ٣٣٥، ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(٤) المغني ١٠: ٦٧.

في المرحلة اللاحقة صدقاً حقيقيّاً.

٢ ـ إنّ هذا التوصيف كان بناءً على ظاهرهم؛ إذ ظاهر حالهم أنّهم مؤمنون فتمّ التعامل مع ظاهر الحال هذا وأطلق الوصف بملاحظته.

٣ ـ إنّ هذا التوصيف كان على أساس ما يعتقده البغاة في أنفسهم، حيث يعتقدون بأنّهم مؤمنون، فتم إطلاق الوصف عليهم تنزّلاً على ما يعتقدون[1].

وهذه التأويلات غير صحيحة، ولعلّه لعدم صحّتها لم يدرج المقداد السيوري هذه الآية في أحكام أهل البغي على الإمام، بل جعلها خاصّة بالبغي بين المؤمنين[2]، وهو غير صحيح؛ لمخالفته إطلاق الآية بلا موجب كما سيظهر، **وحاصل الوجه في عدم صحّة هذه التأويلات:**

أوّلاً: إنّ الآية ـ كما قلنا ـ لا تتحدّث عن البغي المصطلح فقط، بل عن مطلق صراعات المسلمين مع بعضهم بما في ذلك الصراع مع الإمام العادل غير المعصوم، وعليه فإذا كان المراد من المؤمنين إطلاق الوصف بلحاظ ما كان، أو بلحاظ الظاهر، أو بلحاظ اعتقادهم، فيما لو كان الطرفان هما: السلطة الشرعية المعصومة والمعارضة المتمرّدة، وإطلاقه على معناه الحقيقي في سائر موارد البغي الأخرى، فإنّ هذا يكون من استعمال اللفظ وإرادة معنيين، وهو ـ بقطع النظر عن استحالته طبق ما بحثوه في علم أصول الفقه ـ خلاف الظاهر عرفاً.

نعم، أصل الإطلاق بملاحظة ما كان لا مانع منه، كما يقال: لو ارتدّ مؤمن وجب قتله كما يقول الشيخ الطوسي[3]، وإن كان هناك بعض الفرق.

من هنا، يظهر أنّ ما ذكره السيد علي الطباطبائي من أنّ المجازات المشار إليها جيّدة ولو كانت على خلاف الأصل، عملاً ببعض الروايات الضعيفة السند لكنّها مدعومة بالشهرة[4]، غير وجيه؛ لأنّ ذلك يستدعي هدر البيان القرآني برواية ضعيفة السند ـ وهي رواية الأسياف ـ بلا موجب، بل الأولى جعل بلاغة الآية دليلاً على تضعيف تلك الرواية، وسوف نرى أنّ بعض

---

(١) انظر في هذه التخريجات: جواهر الكلام ٢١: ٣٢٣؛ والآصفي، الجهاد: ١٢٧.

(٢) انظر: كنز العرفان ١: ١١٩.

(٣) التبيان ٩: ٣٤٦.

(٤) رياض المسائل ٧: ٤٥٩.

الروايات جعلت المستند في فقه أهل البغي هي هذه الآية الكريمة، فيفترض تقييد الروايات بمفاد الآية دون العكس على تقدير تساوي النسبة، وذلك بأن نقول: إنّه لا توجد بأيدينا رواية صحيحة السند تدلّ على كفر الباغي بعنوانه، ومعه فتكون الروايات المعتمدة هنا هي الدالة على كفر الناصب بدعوى شمولها للباغي المتحقّق فيه النصب، فيقع التعارض بين روايات الناصب والآية الكريمة الدالّة بإطلاقها على إيمان الباغي، ولا معنى لتقديم روايات النصب؛ لأنّ التعارض حينئذٍ بالعموم والخصوص من وجه، فليس كلّ ناصب باغٍ، وليس كل باغ بناصب العداء للإمام؛ لصدق البغي بين المؤمنين دون دخول الإمام طرفاً فيه، ومع كون التعارض بالعموم والخصوص من وجه يلتزم بتقديم الدلالة القرآنية؛ لأنّه من التعارض المستقرّ الذي تشمله أخبار العرض على الكتاب، وحيث إنّ ظاهرها عدم تفوّه أهل البيت بما يعارض الكتاب يلتزم بعدم إرادة البغي من النصب، وهذا ما يرجّح وجهة نظر أمثال السيد الخميني الآتية، وحتى لو لم نلتزم بتقديم النصّ الكتابي هنا على عموم روايات الناصب، فلا بدّ من الالتزام بالتساقط في مادّة الاجتماع وفق القاعدة في باب التعارض، وبتساقط دلالة الآية وأخبار النصب يرجع إلى العمومات الفوقانية في تحديد الإسلام بالنطق بالشهادتين، أو يرجع على تقدير عدم وجود عام فوقاني إلى استصحاب إسلام الباغي الذي كان ثابتاً له قبل البغي، ما لم يلتزم بوجود عام فوقاني آخر وهو كفر مطلق المخالف، وتفصيله في محلّه.

ثانياً: قد يتبنّى هنا رأي ربما يلوح من بعض الفقهاء في النواصب[1] وأنهم فرقة دينية، ومن ثم ليس كل من حارب ونصب العداء ـ ولو لسبب دنيوي ـ يكون كافراً، بل خصوص من نصبه اعتقاداً وإيماناً، بحيث كان نصبه العداء لأهل البيت جزءاً من عقيدته الدينية، لا لمصالح سياسية، من هنا فعائشة أم المؤمنين وكذا طلحة والزبير ومعاوية لا يحكم بكفرهم من هذه الزاوية، لأنهم ما جعلوا نصبهم العداء عن عقيدة وديانة، بل ـ وفق العقيدة الشيعية ـ عن مصالح دنيوية أو رغبات مادية أو مواقف سياسية، فلا يحكم بكفر مثل هذا الشخص، وفقاً لهذه النظريّة.

ويبدو أنّ الموقف الشيعي فيه قولٌ بعدم الحكم بكفر الباغي ولو في الجملة؛ فقد أشار الشيخ

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الخميني، كتاب الطهارة ٣: ٤٥٧ ـ ٤٥٨.

الطوسي إلى ذلك بقوله: «الباغي: من خرج على إمام عادل، وقاتله، ومنع تسليم الحقّ إليه، وهو اسم ذم. وفي أصحابنا من يقول: إنّه كافر»[١]، وقال العلامة الحلي: «أهل البغي فساق، وبعضهم كفار، فلا تقبل شهادتهم وإن كان عدلاً في مذهبه، سواء شهد لهم أو عليهم، وسواء كان على طريق التدين أو لا على وجه التديّن»[٢].

والمرجع في الخلاف هنا يكمن في تعريف مفهوم النصب، فمن أخذ مطلق العداوة في النصب أدخل الباغي على الإمام في هذا العنوان الذي ثبت عنده في المرحلة السابقة أنّه كافر، وتكون النسبة حينئذٍ بين العنوانين هي العموم والخصوص المطلق، وأمّا من أخذ في النصب الاعتقاد بالعداوة تديّناً كان من الطبيعي أن تكون النسبة عنده بين الباغي على الإمام والناصب له العداء هي العموم والخصوص من وجه، ومن ثم لا يكون عنوان البغي بنفسه موجباً للكفر.

وقد ذكر السيد الحكيم أنّ المقدار المتيقن من معقد الإجماع الشيعي في النصب هو النصب لعليّ مع التديّن بذلك[٣]، كما تعقّل السيد محمد باقر الصدر وجود الخارج على الإمام بدون بغض[٤]، وتفصيل هذا البحث في محلّه فلا نطيل.

ثالثاً: إنّ الآية اللاحقة نفسها حكمت بأخوّة الجميع؛ ورتبت عليها وجوب الإصلاح بينهم، وهذا معناه أنّها تلاحظ حالهم بعد الاقتتال، وتحكم بالأخوّة في هذه الحال، وهو خُلْفُ فرض كفر هذا الفريق، إذ كان المناسب التعبير بالارتداد عن الدين، وهذا شاهد قويّ على عدم كفر مطلق الباغي.

١ ـ ٧ ـ اختصاص البغي بالخلاف المسلّح دون الخلاف السلمي

الظاهر من الآية الشريفة أنّ حالة البغي ـ كما يقول الشيخ الآصفي[٥] ـ حالة مسلّحة، وليست مطلق حالة اختلاف بين الجماعتين المؤمنتين، والشاهد لذلك التعبير بـ«فقاتلوا» ولم يقل:

---

(١) الخلاف ٥: ٣٣٥.

(٢) تحرير الأحكام الشرعيّة ٢: ٢٣٦.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٩٧.

(٤) بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣١٠.

(٥) الآصفي، الجهاد: ١٢٨ ـ ١٢٩.

«فاقتلوا» أو غير ذلك، فإنّه لو لم تكن هناك حالة منعة لدى الطرف الباغي لما صحّ التعبير بالمقاتلة، بل لعبّر عنه بإيقاع الجزاء عليه كالقتل، تماماً كالمحاربين الذين حكمت الآيات بلزوم قتلهم، وهذا ما يدخل البحث هنا في إطار المعارضة المسلّحة للنظام الشرعي ـ عندما يكون الحديث عن انطباق مفهوم البغي على موضوع المعارضة ـ لا المعارضة السلمية وما شابهها.

وهذا معناه أنّ مجرد عدم اعتقاد بعض المسلمين بإمامة هذا الحاكم الشرعي أو ذاك، وعدم انصياعها له بمبايعته ـ حتى لو لم يكن حلالاً ـ لا يندرج في البغي ما لم تعلن هذه الجماعة الخروج المسلّح عليه لتواجهه، كما صرّح بذلك بعضهم، معززاً ذلك بقوله: «ويدلّ له ما ثبت من قول علي ـ رضي الله عنه ـ للخوارج: كونوا حيث شئتم وبيننا وبينكم أن لا تسفكوا دماً حراماً، ولا تقطعوا سبيلاً، ولا تظلموا أحداً، فإن فعلتم نفذت إليكم بالحرب. وهذا ثابت عنه بألفاظ مختلفة. أخرجه أحمد والطبراني والحاكم من طريق عبد الله بن شداد. قال عبد الله بن شداد: فوالله ما قتلهم حتى قطعوا السبيل وسفكوا الدم الحرام»(١).

ومن هنا نفهم تمييز العلامة الحلي وغيره بين الباغي والمخالف، حيث قال: «المحارب لعليّ عليه السلام كافرٌ؛ لقول النبيّ صلى الله عليه وآله: حربك يا عليّ حربي. ولا شكّ في كفر من حارب النبيّ صلى الله عليه وآله. وأمّا مخالفوه في الإمامة، فقد اختلف قول علمائنا فيهم، فمنهم من حكم بكفرهم؛ لأنّهم دفعوا ما علم ثبوته من الدين ضرورةً، وهو النصّ الجلي الدالّ على إمامته مع تواتره، وذهب آخرون إلى أنّهم فسقة، وهو الأقوى. ثمّ اختلف هؤلاء على أقوال ثلاثة: أحدها: أنّهم مخلّدون في النار؛ لعدم استحقاقهم الجنّة. الثاني: قال بعضهم: إنّهم يخرجون من النار إلى الجنّة. الثالث: ما ارتضاه ابن نوبخت وجماعة من علمائنا أنّهم يخرجون من النار؛ لعدم الكفر الموجب للخلود، ولا يدخلون الجنّة؛ لعدم الإيمان المقتضي لاستحقاق الثواب»(٢).

وهذا ما يجعل الشروط الثلاثة التي ذكرها بعضهم ـ وستأتي ـ مفهومة؛ حيث شرطوا في تحقق مفهوم البغي أن يكون الباغي متمرّداً على سلطة الدولة، وقد ناقشنا هذا الكلام من حيث

---

(١) الصنعاني، سبل السلام ٣: ٢٥٨.

(٢) كشف المراد: ٥٤٠.

تخصيص البغي به، وأن يكون له قوّة تمنعه وتمكّنه وتحميه، وأن يمارس خروجاً مسلحّاً[١].

وعليه، فما ذكره بعض العلماء من شمول الآية لمطلق الخلافات حتى غير القتالية[٢] غير واضح، وربما يقصد ما يرجع لروح الآية من حيث مسألة الإصلاح، كما يلوح من كلامه. ومن الطبيعي أنّه لا يقصد بالسلاح نوع خاصّ منه بل مطلق حالة التقوّي والمواجهة بمختلف أشكالها.

٨.١. الإصلاح المتعقّب لقتال الفئة الباغية

لقد ورد في الآية الكريمة فرضان هما:

الأول: أن تقتتل طائفتان من المؤمنين، والحكم هنا هو المصالحة بينهما والوفاق.

الثاني: أن يحصل بغي من إحدى الطائفتين على الأخرى، فيجب المقاتلة، وهو ظاهر ـ كما يقول الشيخ الآصفي[٣] ـ في مشاركة الفريق المحايد المصلح في الحرب لصدّ البغي عن الطائفة التي معها الحق، وقد ذكر هنا أنه بعد الفيء يجب الإصلاح أيضاً، فيكون المراد بالفيء الكفّ عن القتال والرجوع عنه، لكنّ الإصلاح اللاحق هذا شُرط في الآية بالعدل، ولعلّه لكون الطرف المصلح قد شارك في القتال هذه المرّة بنفسه، فيترقب منه الخروج عن جادّة الحياد والموضوعيّة. وفي الآية قيم أخلاقية عالية في التعامل مع الفريق الآخر المسلم الذي نختلف معه.

٩.١. دراسة في أسباب نزول آية البغي، معطيات واستنتاجات

ذهب العلماء المسلمون في سبب نزول آية البغي مذاهب، أبرزها:

أ ـ إنّ الآية نزلت في الأوس والخزرج، تقاتلا بالسعف والنعال، وهذا هو المرويّ عن مجاهد وسعيد بن جبير[٤]، والآية تحتمل هذا الافتراض؛ لأنّ الأوس والخزرج كانوا مؤمنين في المدينة،

---

(١) الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ١: ٦٣.

(٢) الأمثل ١٦: ٥٣٦.

(٣) الآصفي، الجهاد: ١٢٩.

(٤) مجمع البيان ٩: ١٩٩؛ والأمثل ١٦: ٥٣٥؛ والأصفى ٢: ١١٨٢ ـ ١١٩٣؛ والصافي ٥: ٥٠، ٦: ٥١٩؛

والسورة ـ أي الحجرات ـ مدنيّة، ولعلّه إليه يشير ما قيل من أنّها نزلت في قبيلتين من الأنصار[١].

ب ـ إنها نزلت في رهط عبدالله بن أبي سلول من الخزرج ورهطٍ لعبد الله بن رواحة من الأوس، وسبب ذلك أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وقف على عبدالله بن أبيّ، فراث حمار رسول الله، فأمسك عبدالله أنفه، وقال: إليك عنّي، فقال عبدالله بن رواحة: لحمار رسول الله أطيب ريحاً منك ومن أبيك، فغضب قومه، وأعان ابن رواحة قومه، وتضارب الفريقان[٢]، وهناك رواية أخرى تشبهها مع اختلافات خفيفة جاءت في مصادر السيرة والحديث والتفسير[٣].

وهذه الرواية في سبب النزول لا تختلف مع الرواية السابقة، غاية الأمر أنّها تدخل أكثر منها في تفاصيل الأحداث التي وقعت، وذلك أنّ الرواية الثانية ترجع إلى تقاتل الأوس والخزرج أيضاً.

وقد تحفّظ العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان على هذا السبب، وقال بأنّ الآية لا تنسجم معه دون أن يبيّن مبرّر عدم الانسجام[٤]، إلا أنّ الشيخ الآصفي الذي وافقه بيّن ذلك، من خلال أنّ الآية تضفي صفة الإيمان على المقتتلين، مع أنّ عبدالله بن أبيّ وجماعته كانوا منافقين، فلا يصحّ إطلاق لفظ الإيمان عليهم، حتى طبق المجازات التي سلف الحديث عنها[٥].

لكنّ هذه الملاحظة غير واضحة؛ فإنّ الرواية لا تحكي عن أنّ الجماعة التي وقفت معه كانوا منافقين أيضاً، إذ لعلّهم كانوا مؤمنين حرّكتهم العصبية القبلّية معه لا غير، لا بغضاً برسول الله،

وتفسير مجاهد ٢: ٦٠٦.

(١) انظر: التبيان ٩: ٣٤٦؛ وفقه القرآن ١: ٣٧٢؛ والأمثل ١٦: ٥٣٤ ـ ٥٣٥.

(٢) مجمع البيان ٩: ١٩٩؛ وجوامع الجامع ٣: ٤٠٣.

(٣) راجع القصة وقريب منها في: الكشاف ٣: ٥٦٣؛ وتفسير مقاتل بن سليمان ٣: ٢٦١؛ والمجموع ١٩: ١٩٦؛ وبحار الأنوار ٢٢: ٥٣ ـ ٥٤؛ ومسند ابن حنبل ٣: ١٥٧؛ وصحيح البخاري ٣: ١٦٦؛ وصحيح مسلم ٥: ١٨٣؛ والسنن الكبرى ٨: ١٧٢؛ وتفسير السمرقندي ٣: ٣٠٩ ـ ٣١٠؛ وتفسير الثعلبي ٩: ٧٨؛ والواحدي، أسباب النزول: ٢٦٣؛ وتفسير البغوي ٤: ٢١٣؛ والدرّ المنثور ٦: ٩٠؛ وسبل الهدى والرشاد ٣: ٤١٩؛ والسيرة الحلبية ٢: ٢٥٠؛ و..

(٤) الميزان ١٨ : ٣٢٠.

(٥) الآصفي، الجهاد: ١٢٨، الهامش.

تماماً كما توحيه بعض الأخبار المتقدّمة، ومن ثم وإن كان سبب الحرب شخصاً منافقاً إلا أنّ أطراف القتال كانوا من المسلمين.

ومن الواضح أنّ روايات أسباب النزول هنا لا تحكي أيٌّ منها عن معارضة مسلّحة مع السلطة الشرعية للدولة الإسلامية، وهذا ما يعزّز أكثر فأكثر المفهوم الواسع للبغي كما طرحناه فيما تقدّم.

والنتيجة التي نخرج بها من مطالعة الآية الكريمة هي دلالتها على حكم جهاد أهل البغي بالمفهوم العام للبغي، وذلك ضمن مسلسل الخطوات والغايات التي طرحتها، فالاستدلال بهذه الآية على جهاد أهل البغي تامّ، كما هو تام على مبدأ الإصلاح بين المسلمين.

٢ ـ السنّة الشريفة والموقف من أهل البغي

تحدّثت نصوص السنّة الشريفة عن الموقف من أهل البغي، تماماً كما جاء في القرآن الكريم، ووردت في هذا الصدد روايات عديدة نشير إلى أهمّها:

١ ـ **خبر السكوني**، عن جعفر، عن أبيه، قال: ذكرت الحروريّة عند عليّ فقال: «إن خرجوا على إمام عادل أو جماعة فقاتلوهم، وإن خرجوا على إمام جائر فلا تقاتلوهم؛ فإنّ لهم في ذلك مقالاً»[١].

والرواية تميّز في الخروج بين الخروج على إمام عادل ـ أي السلطة الشرعيّة ـ وإمام جائر غير شرعي، فتأمر بمقاتلة الخارج على الإمام العادل وتنهى عن مقاتلة غيره، وهي واضحة الدلالة على وجوب قتال البغاة. كما أنّ في الرواية إضافة «الخروج على جماعة»، وهذا يحتمل الخروج على جماعة عادلة ولو لم يكن الإمام منهم، أو يكون المراد شقّ عصا المسلمين والخروج على كلمتهم بقطع النظر عن الإمام، على أساس افتراض أنّ هناك سقطاً للألف واللام من كلمة (جماعة) بحيث لولاه لدلّت على جماعة المسلمين. نعم في علل الشرائع تعبير: «إن خرجوا مع جماعة أو على إمام عادل.. »، ولكن يبدو أنّ في النص تصحيفاً بالتقديم والتأخير؛ لأنّ الخروج مع جماعة

---

(١) علل الشرائع ٢: ٦٠٣؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٨٠ ـ ٨١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٦، ح٣.

لا خصوصيّة فيه هنا، إلا أن يكون المراد أنّ عندهم من يرجعون إليه بعد الحرب، كما سيأتي الحديث عنه في شروط أهل البغي.

ولا إشارة في الرواية إلى لزوم أخذ العصمة في الإمام الذي يخرج عليه الباغي، فإنها شرطت العدالة، أي أن لا يظلم، وقد أشرنا في مباحث أخرى إلى أنّ المنصرف عند وصف الإمام بالعادل هو أن يكون شرعيّاً غير ظالم ولا جائر، فالخروج على الحاكم الشرعي العادل ـ سواء كان فقيهاً أم غيره تبعاً لنظرية الباحث في الفقه السياسي الإسلامي ـ يشمله إطلاق هذه الرواية.

والنقطة الإضافيّة في الرواية أنّها حالت دون مقاتلة البغاة عندما يخرجون على إمام جائر، معلّلةً ذلك بأنّ لهم في ذلك مقالاً، وهذا التعليل إما أن يراد به أنّ مقالتهم صحيحة فلا يحقّ قتالهم لمقاتلتهم من يجوز قتاله، مع أنّه لا إشارة في الرواية إلى صحّة مقالتهم، **وإمّا أنّ مقاتلة الظالم ولو عن خطئ واشتباه لكن عن نظريّة واجتهاد، لا يبرّر لمن ليست لديه نظريّة تجوّز مقاتلة هذا الظالم أن يقاتل الثائرين عليه،** فكأنّ الرواية تريد أن تمنع عن مقاتلة الخارجين على الظالم عن اجتهادٍ ومقالة، حتى لو كان خروجهم هذا في نفسه غير صحيح، بل الحياد حينئذٍ هو المطلوب أو السعي للصلح، دون الوقوف مع الظالم ضدّهم.

ويبقى أمرٌ واحد في هذه الرواية، وهو احتمال اختصاص الحكم الوارد فيها بالحرورية الخوارج؛ لأنّ الحديث كان عنهم؛ فكيف لنا التعميم لمطلق خارج أو باغٍ ولو كان من غيرهم؟! فإن تمكّن الفقيه هنا من إلغاء الخصوصيّة تمّ الاستناد إلى هذه الرواية، وإلا أشكل ذلك من الناحية الاستدلاليّة.

هذا، والرواية من حيث السند تامة على المعروف، لا نقاش فيها، وإن كان لنا تحفّظ استعرضناه في موضعه في وثاقة السكونيّ نفسه.

٢ ـ خبر السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، قال: «لما فرغ أمير المؤمنين من أهل النهروان، فقال: لا يقاتلهم بعدي إلا من هم أولى بالحقّ منه (من هو أولى بالحقّ منهم)»[1].

والنسخة الصحيحة هي التي جعلت على هامش مخطوط كتاب «تفصيل وسائل الشيعة»،

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٤٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٨١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٦، ح٤.

ووضعناها بين القوسين؛ لأنها المنسجمة مع المعنى، وهي تنهى عن أن يقاتل الخوارج إلا من هو أقرب إلى الحقّ منهم، يعني المؤمنين، في إشارة إلى أنه ليس المطلوب قتالهم كيف كان، بل أن يقاتلهم أصحاب الحقّ.

لكن الرواية لا دلالة فيها على وجوب قتال البغاة، كما أنّه من المحتمل أن تكون خاصّة بوضع الخوارج أيام عليّ، لا سيما مع وجود روايات أخَر بهذا المضمون في الخوارج، لكي لا تسمح للمسلمين أن يقاتلوهم دون أن تكون الفئة الأقرب إلى الحقّ هي المتولّية لهذا الأمر، كي لا يفسح في المجال لمن شاء أن يواصل الحرب الداخليّة بين المسلمين، مضافاً إلى عدم اشتراطها في البغي معارضة المعصوم ولا سائر الشروط التي ذكروها في أحكام البغاة.

هذا، والرواية من حيث السند ضعيفة عندنا بالنوفلي.

وقفة مع الحديث العلوي الناهي عن مقاتلة الخوارج بعده

وفي سياق هذه الرواية، يأتي الخبر المرسل عن أمير المؤمنينعليه السلام أنّه قال: «لا تقتلوا الخوارج بعدي؛ فليس من طلب الحقّ فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه»[1].

وقد تردّد هذا الخبر بتعبير «تقاتلوا الخوارج بعدي»، لا تقتلوا، ونسب إلى نهج البلاغة[2].

وهذه الرواية:

أوّلاً: ضعيفة السند بالإرسال، بكلّ صيغها؛ فلا يحتجّ بها مستقلاً. ومجرّد ورودها في نهج البلاغة لا يصحّحها من الناحية الصدوريّة.

ثانياً: إنّها مخالفة لدلالة القرآن الإطلاقيّة في آية البغي، إذ لو حرم مقاتلة الخوارج بعده، وهم بغاة لكان ذلك منافياً للآية الكريمة الآمرة بقتال البغاة في كل عصر وزمان كما ذكرنا لدى البحث عنها، ولا يبدو أنّ هناك احتمالاً في التخصيص، فهل يجوز ترك الفئة التي كانت تمارس القتل

---

(١) نهج البلاغة ١: ١٠٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٨٣ ـ ٨٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٦، ح١٣.

(٢) دراسات في ولاية الفقيه ١: ٥٨٩؛ وأويس كريم محمد، المعجم الموضوعي لنهج البلاغة: ٤٣٧؛ والشيخ هادي النجفي، موسوعة أحاديث أهل البيت ٣: ٣٨١؛ وشرح نهج البلاغة ٥: ٧٨، ٩٨، ١٣١؛ وأعيان الشيعة ١: ٥٢٤، و٦: ٤٥٩؛ و..

والبطش، لاسيما ما هو معروف عن بعض الخوارج في هذا المجال تاريخياً؟!

وقد حاول الشيخ النجفي تفسير الرواية ابتداءً بأنّ معناها تنقيح موضوع البغاة كي تجري عليهم الأحكام والتثبت في هذا الأمر، وإلا فقد يجب قتلهم من باب كونهم محاربين أو ما شابه[١]. وذكر السيد الكلبايكاني أنّ هذه الرواية وأمثالها واردة على مستوى العنوان الثانوي، كخوف وقوع الفتن ومثل ذلك، دون العنوان الأولي[٢]. أمّا العلامة المجلسي فقد طرح احتمالاً في المقام رأى فيه أنّ النهي عن قتل الخوارج إنما كان بهدف إعطاء الأولوية لمحاربة معاوية الذي لم يكن قتاله لعلي عن شبهة وإنما عناد، فأولويّة الجهاد كانت على خطّ معاوية دون الخوارج[٣]، وهذا التفسير يمكن أن يجعل تطبيقاً للقاعدة التي وظفها السيد الكلبايكاني هنا.

وقد نجد بعض من يقول: إنّ مقاتلة الخوارج نصرٌ لمعاوية؛ لأنهم كانوا أعداءه، فتكون مجاهدتهم في مصلحته.

والذي نحتمله هو:

أ ـ إذا كانت صيغة الرواية «تقتلوا»، فلا علاقة لها بباب قتال البغاة، فهي تتحدّث عن قتل الخوارج أينما وجدوا، إما لانحرافهم، أو كردّ فعل على مقتل أمير المؤمنين، أو غير ذلك، فالإمام علّل العفو القضائي عنهم بنيّتهم الصادقة وإرادتهم الحقّ، غاية الأمر أنهم أخطؤوه. وتعبير القتل يختلف عن تعبير المقاتلة، فلا تكون الرواية كثيرة الارتباط ببحثنا، كما لا يظهر منها ما ينافي الدلالة الإطلاقيّة في الآية الكريمة.

ب ـ أمّا إذا كانت صيغة الرواية «تقاتلوا»، فالأرجح في الاحتمال أن يكون الحكم زمنياً تاريخياً لمصالح واعتبارات آنية، قد تكون بعض ما نقلناه عن بعضهم، وقد تكون غير ذلك، ولا ندري؛ وذلك أنّ التعليل الذي ذكره الإمام للنهي عن مقاتلتهم يشمل زمان حياته أيضاً، فلماذا قاتلهم مع أنّ المفروض هو العدم؟! وإذا كانت هناك خصوصيّة له من حيث كونه إماماً منصوصاً فالمفروض أنّ الإمام الحسن كان هو الخليفة بعده، فما الفرق بين الأمرين؟! إنّ هذا ما

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ٣٣٣.

(٢) الدرّ المنضود ٢: ٢٥٦.

(٣) بحار الأنوار ٣٣: ٤٣٤.

يكشف عن وجود عنوان ما في تلك الظروف نحتمله ولا نجزم بتعيينه.

والمستنتج من هذا النوع من المرويات أنّه ذو طابع تاريخي لو ثبت صدوره عن أهل البيت، ومن ثم يصعب الخروج بنتيجة كليّة منه.

٣ ـ خبر إسحاق بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «مال الناصب وكلّ شيء يملكه حلال إلا امرأته، فإنّ نكاح أهل الشرك جائز، وذلك أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا تسبوّا أهل الشرك؛ فإنّ لكلّ قوم نكاحاً، ولولا أنّا نخاف عليكم أن يقتل رجل منكم برجل منهم، والرجل منكم خير من ألف (رجل) منهم، (ومائة ألف منهم)، لأمرناكم بالقتل لهم، ولكنّ ذلك إلى الإمام»[1].

والرواية ـ من جهة بحثنا ـ تشير إلى نقطتين: إحداهما مشكلة حجم الخسائر في قتال النواصب حيث تأخذ هذا الحجم بعين الاعتبار، والثانية: إحالة الموضوع إلى الإمام ـ إمام المسلمين ـ لا إلى آحادهم، لكي يبتّ في ذلك.

إلا أنّه يسجّل على الاستدلال بهذه الرواية التي أوردها الحرّ العاملي في باب «حكم قتال البغاة» أنه ليس فيها إشارة إلى البغاة، بل حديثها عن النواصب، وصدورها كان في عصر الإمام الصادق، ولم يكن مبسوط اليد حتى يخرج النواصب عليه خروجاً مسلّحاً، وليس كلّ عداء للإمام في الموقف والعقيدة معناه صدق عنوان البغاة، بل لعلّ الأمر بقتلهم كان لكفرهم بين المسلمين، لا لخروجهم على الإمام العادل. والذي يؤكّد لنا أن الموضوع غير تابع لمسألة الجهاد والمقاتلة أنّ الإمام قال: «لأمرناكم بالقتل لهم»، ولم يقل: بقتالهم أو مقاتلتهم، أي لولا الخوف من التأثير السلبي لتصفيتهم لأمرناكم بتصفيتهم وقتلهم، ولو فرداً فرداً، لا حرباً ولا غزاة. وهذا كلّه يشكّكنا في ربط الرواية بباب جهاد أهل البغي، ولا اشتراط للعصمة فيها أيضاً؛ لأنّ كلمة الإمام لا انصراف فيها للمعصوم، بل هي بحاجة إلى قرينة كما حقّقناه سابقاً، وفاقاً لبعض الفقهاء المعاصرين من أمثال السيد كاظم الحائري.

هذا، والرواية ضعيفة السند بالإرسال؛ فإنّ أحمد بن محمد بن عيسى رواها عن «بعض أصحابنا»، عن محمد بن عبد الله، فتكون مرسلةً لا يحتجّ بها. ومراسيل ابن عيسى لا يؤخذ بها،

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٣٨٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٨٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٦، ح٢.

إذ لم تصحّ عندنا نظريّة وثاقة كلّ مشايخه.

٤ ـ خبر محمد بن عمر بن علي، عن أبيه، عن جدّه، أنّ النبيّﷺ قال له: «يا علي، إنّ الله تعالى قد كتب على المؤمنين الجهاد في الفتنة من بعدي، كما كتب عليهم جهاد المشركين معي، فقلت: يا رسول الله، وما الفتنة التي كتب علينا فيها الجهاد؟ قال: فتنة قوم يشهدون أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، وهم مخالفون لسنّتي وطاعنون في ديني، فقلت: فعلام نقاتلهم يا رسول الله، وهم يشهدون أن لا إله إلا الله وأنّك رسول الله؟! فقال: على إحداثهم في دينهم، وفراقهم لأمري، واستحلالهم دماء عترتي..»[1].

وذكر قريب هذه الرواية عن الإمام عليّ أبو بكر ابن مردويه الإصفهاني الحافظ (٤١٠هـ)، فقال: عن علي، قال: «لما نزلت هذه السورة على النبيّ صلى الله عليه وسلم (إذا جاء نصر الله والفتح) أرسل النبيّ ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلى علي فقال: يا عليّ، إنه قد جاء نصر الله والفتح، ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً فسبحت ربّي بحمده واستغفرت ربي إنه كان تواباً، إنّ الله قد كتب على المؤمنين الجهاد في الفتنة من بعدي، قالوا: يا رسول الله، وكيف نقاتلهم وهم يقولون قد آمنّا؟ قال: على إحداثهم في دينهم، وهلك المحدثون في دين الله»[2].

وهي صريحة بقرينة «كتب» والمقارنة مع جهاد المشركين، بوجوب جهاد هذه الطائفة التي تصرّح الرواية بإسلامها، لكنّ الرواية لا تشير إلى البغي بمعنى الخروج على الإمام، إلا من حيث الحديث عن استحلال دماء العترة، وهو لوحده ليس بدالّ، فلعلّ الغرض منها قتال أهل البدع الذين يقتلون المسلمين ويحلّلون قتلهم ـ على طريقة بعض الخوارج ـ فلا يرعون لهم حرمةً، فيجب مجاهدتهم لخروجهم على جماعة المسلمين حينئذٍ واعتدائهم عليهم.

قال بعض الفقهاء المعاصرين: «وعدم اختصاص هذا الخبر بالباغي على الإمام مستقيماً، وشموله لحكّام الجور في هذا الزمان، الذين يبدعون في الدين ويخالفون المجتهدين ويغيّرون أحكام الله، واضحٌ لا سترة عليه»[3].

(١) أمالي المفيد: ٢٨٨ ـ ٢٨٩؛ وأمالي الطوسي: ٦٥ ـ ٦٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٨١ ـ ٨٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٦، ح٧.

(٢) ابن مردويه، مناقب علي بن أبي طالب: ٣٥١ ـ ٣٥٢؛ وكنز العمال ٢: ٥٦٠.

(٣) فقه الصادق ١٣: ١١١.

وحتى لو تمّت الرواية في الحصر بمواجهة أهل البيت فهي لا تنفي المعنى الواسع للبغي ولا تقيّد إطلاق الآية الكريمة وبعض النصوص، لكونهما مثبتَين ولا وجه للتقييد بينهما.

وعلى أية حال، فالرواية ضعيفة السند، لا أقلّ بعليّ بن صالح المكّي المجهول، وإن وثقه بعض متأخّري أهل السنّة وابن حبان[١]، كما أنّ سندها في مصادر أهل السنّة ضعيف أيضاً؛ فإنّ مصدر الحديث هو ابن مردويه الإصفهاني، وقد ذكر هذا الحديث بلا سند، كما تمّ التصريح بضعف السند في كتب أهل السنّة أيضاً[٢].

٥ ـ خبر مسعدة بن زياد، عن جعفر، عن أبيه: «أنّ عليّاً لم يكن ينسب أحداً من أهل حربه إلى الشرك، ولا إلى النفاق، ولكنّه كان يقول: هم إخواننا بغوا علينا»[٣].

والرواية صريحة في اعتبار من حاربهم عليه السلام بغاةً، بغوا على الفريق المسلم فكانوا مصداقاً للآية الشريفة بامتياز، لورود التعبير بالبغي فيها، مضافاً إلى تنزيههم عن الشرك والنفاق، مما يؤكّد أن قتلهم كان لبغيهم لا لكفرهم أو ارتدادهم.

وقد حمل الحرّ العاملي[٤] وجماعة هذه الرواية على التقية؛ لعدم جعلها البغاة على عليّ مشركين أو منافقين، وقد لا تكون هناك ضرورة لذلك على مثل ما قلناه سابقاً، وقد ذكر المحقّق النجفي ترتّب أحكام المسلمين على البغاة في زمن الهدنة[٥]، مثلهم مثل سائر المسلمين من غير الإماميّة على رأي بعض الفقهاء مثل السيد الخوئي[٦]، وبهذه الطريقة أنكر الشيخ المنتظري الحمل على التقيّة هنا؛ لأجل تعامل الإمام عليّ معهم معاملة المسلمين[٧].

---

(١) راجع: رجال الطوسي: ٢٤٥؛ ومعجم رجال الحديث ١٢: ٦٣، رقم: ٨٢٠٨؛ وتهذيب الكمال ٢٠: ٤٦٨ ـ ٤٦٩؛ وتقريب التهذيب ١: ٦٩٦؛ وتهذيب التهذيب ٧: ٢٩٣؛ ولسان الميزان ٤: ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٢) انظر: كنز العمال ٢: ٥٦٠.

(٣) قرب الإسناد: ٩٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٨٢ ـ ٨٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٦، ح١٠.

(٤) تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٨٣.

(٥) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٣٣٨.

(٦) انظر: مصباح الفقاهة ١: ٥٠٣ ـ ٥٠٦.

(٧) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ٢: ٨٠٦.

وظاهر الرواية إثبات الأخوّة لهم، لا إثبات آثارها الدنيوية ـ للضرورة ـ مع عدم ثبوتها حقيقةً؛ فلسانها لا يسمح بمثل هذا التأويل.

والرواية من حيث السند تامة؛ حيث رواها الحميري، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد، وكلّهم ثقات، وقد وردت بعض الروايات المتقاربة في المضمون مع هذه الرواية في مصادر عدّة للمذاهب المختلفة للمسلمين(١).

لكنّ الشيخ المفيد رفض هذه الرواية، وقال: «هذا خبر شاذّ، لم يأت به التواتر من الأخبار، ولا أجمع على صحّته رواة الآثار، وقد قابله ما هو أشهر منه»(٢).

لكنّنا لم نجد ما يقابله بعد دلالة الآية والرواية، وقضيّة الناصب غير ظاهرة كما قلنا فيما سبق.

٦ ـ خبر أبي البختري، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام، أنّه قال: «والقتال قتالان: قتال الفئة الباغية حتى يفيئوا، وقتال الفئة الكافرة حتى يسلموا»، وقريب منه نحوه(٣).

والرواية واضحة في جعل قتال البغاة إلى جانب قتال الكفار، ولا إشارة فيها إلى شرط الخروج على المعصوم أو حتى مطلق السلطة الشرعيّة، بل هي مطلقة كالآية الكريمة على تقدير كونها في مقام البيان من هذه الناحية، كما جعلت منتهى الحرب الفيء فيها، كما في الآية، ومقابلتها جهاد البغاة مع جهاد الكفار ربما يوحي بعدم كفر البغاة. لكنّ الرواية ضعيفة السند بأبي البختري وغيره كما حققناها سابقاً في مباحث الجهاد الابتدائي.

٧ ـ خبر حفص بن غياث ـ المعروف برواية الأسياف ـ عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سأل رجل أبيّ عن حروب أمير المؤمنين، وكان السائل من محبّينا، فقال له أبو جعفر: بعث الله

---

(١) راجع: شرح الأخبار ١: ٣٩٩؛ والمفيد، الإفصاح: ١١٨؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٦٨؛ ومسند زيد بن علي: ٤١٠؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٨: ١٧٣، ١٨٢؛ وابن أبي شيبة، المصنّف ٨: ٧٠٧؛ وكنز العمّال ١١: ٣٣٥، ٣٣٩؛ وتفسير الثعلبي ٩: ٧٩؛ وتفسير البغوي ٤: ٢١٣؛ والمحرّر الوجيز ٥: ١٤٨؛ والجامع لأحكام القرآن ١٦: ٣٢٣ ـ ٣٢٤؛ والبداية والنهاية ٧: ٣٢١.

(٢) الإفصاح: ١٢٥.

(٣) انظر: تهذيب الأحكام ٤: ١١٤، و٦: ١٤٤؛ وقرب الإسناد: ١٣٢؛ والخصال: ٦٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٨ ـ ٢٩، ٨٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥، ح ٣، ٥، وباب ٢٦، ح١١؛ وتاريخ مدينة دمشق ١٠: ٢٤٥؛ والدر المنثور ٣: ٢٢٨؛ وكنز العمال ٤: ٤٣٧.

محمّداًﷺ بخمسة أسياف: ثلاثة منها شاهرة.. وسيف منها مكفوف (ملفوف)، وسيف منها مغمود، سلّه إلى غيرنا، وحكمه إلينا.. وأمّا السيف المكفوف، فسيف على أهل البغي والتأويل، قال الله عز وجل: ﴿**وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا**﴾ فلما نزلت هذه الآية قال رسول اللهﷺ: إنّ منكم من يقاتل من بعدي على التأويل كما قاتلت على التنزيل، فسئل النبيّﷺ: من هو؟ فقال: خاصف النعل ـ يعني أمير المؤمنين ـ.. وأمّا السيف المغمود، فالسيف الذي يقوم (يقام) به القصاص..»(١).

فهذه الرواية صريحة في أنّ سيف البغي من السيوف التي بعث بها رسول اللهﷺ، وأنّه جزء من الديانة الإسلاميّة، كما تمسّكت الرواية بالآية وطبّقتها، فلم يكن فيها ما يزيد عليها.

إلا أنّ مشكلة هذا الخبر هو ضعفه السندي، حيث بحثنا ذلك بالتفصيل فيما تقدّم، عند الحديث حول الجهاد الابتدائي، فراجع.

٨ ـ صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، عن أبي الحسن الرضاعليه السلام، قال: ذكر له رجل من بني فلان، فقال: إنّما نخالفهم إذا كنّا مع هؤلاء الذين خرجوا بالكوفة فقال: «قاتلهم، فإنّما ولد فلان مثل الترك والروم، وإنّما هم ثغر من ثغور العدوّ فقاتلهم»(٢).

والرواية ـ بعد تمامية سندها ـ تفيد وجود فريق تحلّ مقاتلته ومجاهدته كمجاهدة الكفار، ولا معنى لهذا سوى مجاهدة أهل البغي، وإلا كان الخبر مجملاً.

٩ ـ خبر الأصبغ بن نباتة، قال: جاء رجل إلى عليّعليه السلام، فقال: يا أمير المؤمنين، هؤلاء الذين نقاتلهم، الدعوة واحدة، والرسول واحد، والصلاة واحدة، والحج واحد، فبم نسمّيهم؟ فقال له أمير المؤمنين: «سمّهم بما سمّاهم الله تعالى (به) في كتابه»، فقال: ما كلّ ما في كتاب الله أعلمه، فقال: «أما سمعت (سمعته تعالى) الله يقول في كتابه: ﴿**تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا.. وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا**

---

(١) الكافي ٥: ١٠ ـ ١٢؛ والخصال: ٢٧٤ ـ ٢٧٦؛ وتحف العقول: ٢٨٨ ـ ٢٩٠؛ وتهذيب الأحكام: ٤: ١١٤ ـ ١١٦، و٦: ١٣٦ ـ ١٣٧؛ وتفسير العياشي ١: ٤٨، ٣٢٤ ـ ٣٢٥، ٣٨٥، و٢: ٧٧، ٨٥؛ وتفسير القمي ٢: ٣٢٠ ـ ٣٢١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٥ ـ ٢٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، باب ٥، ح٢.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ١٤٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٨٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٦، ح١.

﴿فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ﴾. فلما وقع الاختلاف كنّا نحن أولى بالله عز وجل وبدينه، وبالنبيّ صلى الله عليه وآله، وبالكتاب، وبالحقّ، فنحن الذين آمنوا وهم الذين كفروا، وشاء الله منّا قتلهم فقتلناهم (قتالهم فقاتلناهم) بمشيئته (وأمره) وإرادته»[1].

وهذه الرواية تطبّق مفهوم الكفر على البغاة، ولعلّه لخصوصيّة خروجهم على الإمام المنصوص، فتوافق قول جماعة من فقهاء الشيعة بكفرهم. ولا يمكن تعميم هذه الرواية على غير من خرج عن المعصوم، وهي تدلّ على أمر الله بمقاتلتهم وإرادته ذلك.

إلا أنّ الرواية ضعيفة السند بعلي بن الحزور المهمل عند الإمامية[2]، وهو شيعي من متشيّعة الكوفة شديدي التشيع متروك ضعيف عند أهل السنّة، كما يذكر ذلك غير واحدٍ منهم كابن عدي وابن حجر[3]، وكذلك بيحيى بن يعلى الأسلمي الذي نصّ على عدم العلم به أحمدُ بن حنبل[4]، بل وصفه البخاري بمضطرب الحديث[5]، مع كونه مجهولاً تماماً في مصادر الرجال الشيعيّة، فالرواية لا يعتمد عليها منفردةً، وإن رواها ابن مزاحم والطوسي والمفيد وأمثالهم؛ لأنّ تمام طرقها تنتهي إلى هذين الرجلين.

١٠ ـ خبر فرات بن إبراهيم الكوفي، عن الحسن بن علي بن بزيع، معنعناً عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: «يا معشر المسلمين، قاتلوا أئمّة الكفر إنّهم لا أيمان لهم لعلّهم ينتهون»، ثمّ قال: هؤلاء القوم ثمّ (هم) وربّ الكعبة، يعني أهل صفين والبصرة والخوارج»[6].

وحال هذه الرواية كحال سابقتها في الدلالة، كما أنّ سندها ضعيف بالإرسال، وبإهمال

---

(١) وقعة صفين: ٣٢٢ ـ ٣٢٣؛ وأمالي المفيد: ١٠١ ـ ١٠٢؛ وأمالي الطوسي: ١٩٧ ـ ١٩٨؛ وبشارة المصطفى: ١٦٩ ـ ١٧٠؛ وكشف الغمّة ٢: ١٨؛ ومناقب آل أبي طالب ٣: ١٩؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٦٢، كتاب الجهاد، باب ٢٤، ح١؛ وشرح نهج البلاغة ٥: ٢٥٨؛ وشرف الدين الحسيني، تأويل الآيات ١: ٩٥.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ٧: ٢٨٥، و١٢: ٣٣٥ ـ ٣٣٦، رقم: ٧٩٩٥ ـ ٧٩٩٦؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٥: ٢٨٥، ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

(٣) انظر: الكامل ٥: ١٨٦ ـ ١٨٧؛ وتقريب التهذيب ١: ٦٩٠؛ ورجال الشيعة في أسانيد السنّة: ٢٨٥.

(٤) العلل ٣: ٥٦.

(٥) التاريخ الصغير ٢: ٢٣٢؛ وانظر: ضعفاء العقيلي ٤: ٤٣٥؛ والجرح والتعديل ٩: ١٩٦؛ والكامل ٧: ٢٣٣.

(٦) تفسير فرات الكوفي: ١٦٣؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٦٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٤، ح٣.

الحسن بن علي بن بزيع أيضاً[(١)]. ونحو هذه الرواية مرسلتا: العياشي عن حنان بن سدير وأبي الطفيل[(٢)]، إلى غيرها من الروايات الضعيفة السند. علماً بأنّ روايات أحكامهم التفصيليّة من التعامل مع الجرحى والأسرى والمدبرين وغير ذلك كلّها تصلح لتأسيس مبدأ المواجهة مع أهل البغي.

نتيجة البحث في النصوص الحديثيّة

والنتيجة التي نخرج بها من هذه الروايات:

أ ـ أغلبها ضعيف السند.

ب ـ إنّ معطياتها ـ فيما نحن فيه ـ لا تزيد على دلالة الآية الكريمة فيما أسّست له، فهي إمّا أعطت نفس المضمون أو طبقت مضمونها على هذه الحرب أو تلك.

ج ـ إنّ بعض هذه الروايات يصعب تعميمه لغير الخروج على الإمام، لكنّ الروايات الأخرى ـ كما الآية الشريفة ـ تشمل الخروج عليه وغيره، ولم تثبت رواية تامّة السند تدلّ على شرط العصمة أو النصّ في الإمام الذي يخرج البغاة عليه، وإذا كانت بعض الروايات لا إطلاق فيها، فهذا قصور في دلالة التعميم فيها، لا أنها تخصّص سائر الأدلّة.

د ـ إنّ خبر مسعدة بن زياد (الرواية الخامسة)، وهو صحيح السند، يؤيّد ما دلّت عليه الآية الكريمة من أنّ البغي لا يخرج الطرفين عن الإيمان والأخوّة بنفسه، ما لم يطرأ عنوان آخر، وهذا ما يدعم التفسير الذي ذكره أهل السنّة للآية الكريمة، كما مرّ سابقاً.

٣ ـ سيرة الإمامين علي والحسن، وتكوين المستند الرئيس لفقه أهل البغي

يستند لإثبات أحكام جهاد البغاة إلى سيرة الإمام علي بن أبي طالب في حروبه الداخليّة الثلاث، وكذلك إلى سيرة الإمام الحسن بن علي في حربه مع معاوية ولو لفترة قصيرة، فإنّ هذه

---

(١) راجع: إيضاح الاشتباه: ١٦٣؛ ومعجم رجال الحديث ٦: ٢٩، رقم: ٢٩٤٩، و١٧: ٢٥٨؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٢: ٤٤٠.

(٢) راجع: تفسير العياشي ٢: ٧٧ ـ ٧٨؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٦٣. كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٤، ح٤، ٥.

الحروب تشكّل دليلاً قاطعاً على وجوب مجاهدة البغاة، وإلا فهل يجوز زجّ المسلمين في دماء إلا إذا كان هناك واجب أعظم من حرمة سفك دماء المسلمين؟!

بل الذي يبدو من تضاعيف الفقه الإسلامي ومصادره القديمة أنّ التجربة العلوية شكّلت المصدر الرئيس لأحكام فقه البغاة[١]؛ فقد اعتقد بعض الفقهاء أنّ فقه أهل البغي لا يؤخذ من الآية الكريمة ولا من أكثر النصوص الحديثيّة المتقدّمة، وإنّما يعرف من سيرة الإمام علي بن أبي طالب في هذا المجال، بل قد نقل عن الإمام محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ) أنّه كان يرى أنّ فقه أهل البغي لم نعرفه إلا من خلال سيرة الإمام علي، وهذا التفكيك يضعنا أمام صورة فقهية تكاد تتضح أكثر فأكثر، وهي أنّ لبعض الفقهاء ـ مثل السيد الخوئي ـ اصطلاحين في أهل البغي: أحدهما المفهوم العام للتقاتل الداخل ـ إسلامي والمأخوذة أحكامه من الآية القرآنية الكريمة، وثانيهما المفهوم الخاص للبغي وهو الخروج على الإمام، وأنّ الأحكام التفصيلية التي ذكرت للحرب مع البغاة مثل التعامل مع جرحاهم وأسراهم وأموالهم وغنائمهم ونحو ذلك راجع إلى البغي بالمعنى الثاني دون الأوّل، وهذا ما جعل سيرة الإمام عليّ المستند الرئيس في الفقه المدرسي لأخذ أحكام البغاة.

والاستناد إلى سيرة الإمام علي استناد جيّد، لكن بحكم كونها فعلاً تظلّ محكومةً لقوانين الاستدلال بالفعل، ومنها أنّه يؤخذ منه بالقدر المتيقن، وهو:

أ ـ أن يكون الطرف الباغي قد خرج على إمام الزمان بالحقّ، فلا تشمل هذه السيرة وقوع التنازع بين فئتين، دون أن يكون له ارتباط بمفهومي: السلطة والمعارضة.

ب ـ أن يهدف الطرف المقابل الإمساك بالسلطة بوصفه إماماً للمسلمين وخليفةً لهم، لا بوصفه زعيماً لا يدّعي الزعامة الدينية، وهذا التفريق في قضية التنازع على السلطة سببه أن الصراعات الإسلامية ـ الإسلامية القديمة كانت في أغلبها صراعات على خلافة المسلمين دينياً، أي الحكم باسم الدين، لا مطلق الحكم، ولعلّ لادّعاء منصب الإمامة الدينية خصوصية نحتمل وجود دور لها في ترتب بعض الأحكام التي أجراها الإمام علي، فيؤخذ بالقدر المتيقّن.

ج ـ إذا أخذنا بالنظريّة التي ترى أنّ البغي على الإمام المنصوص ومحاربته توجب الكفر

---

(١) انظر: تذكرة الفقهاء ٩: ٣٩٢.

الواقعي، فهذا ما قد يخلق خصوصيّة إضافيّة تعطّل مجمل عناصر الاستدلال بالسيرة العلويّة والحسنيّة؛ إذ من المحتمل أنّ هذه السيرة رتّبت الأحكام بهذا اللحاظ؛ فإذا وقع خلاف بين السلطة الشرعيّة والمعارضة في ظلّ عدم حضور المعصوم، فمن غير المعلوم حينئذٍ إمكان إجراء هذه الأحكام التي أجراها هذان الإمامان؛ لعدم كفر المخالف للسلطة الشرعيّة غير المعصومة بالاتفاق، وهذا ما سيعقّد الاستدلال هنا ويحيجنا إلى الاستعانة ببعض النصوص التفصيلية التي تساعد على قدرٍ من التعميم.

ولعلّه لأجل ما قلناه ـ إلى جانب اعتبار سيرة الإمام عليّ المدرك الوحيد لسياسة التعامل مع البغاة وتفاصيلها ـ ذهب الفقهاء إلى التعريف المقيّد للبغي كي يرتّبوا الآثار الفقهية الخاصّة، كما تلك الواردة في مجال الأسرى والجرحى، لكنّ بإمكاننا الأخذ بإطلاقات الآيات والروايات لترتيب أحكام عامّة على البغي، غايته مع تقييد بعض الأحكام الخاصّة التي لم نجد لها مدركاً سوى سيرة الإمام علي، بهذه القيود المتقدّمة، وهذا غير جعل البغي مفهوماً خاصّاً من الأوّل كما فعل جمهور الفقهاء، فتأمّل جيّداً.

هذا كلّه، فضلاً عن إمكانيّة التشكيك في وجود أحكام خاصّة بجرحى البغاة وأسراهم ومدبريهم، تزيد عمّا تقتضيه القواعد العامّة في التعامل مع مطلق المسلم؛ لضعف مستند النصوص الخاصّة اللفظيّة سنداً، وعلى تقدير تمييز الإمام عليّ في هذا المجال فلا يعلم كونه من باب الحكم الإلهي؛ لاحتمال انطلاقه من ولايته على النفوس والأموال، انطلاقاً من حالة الصمت في الأفعال كما قرّر في علم الأصول، فالحقّ عدم الأخذ بهذا الحكم الخاصّ بالجرحى والأسرى والمدبرين، وفاقاً في ذلك للسيد الخوئي[1].

بل لنا أن نضيف أمراً في هذا المجال، وهو أنّه لو كان البغي مختصّاً بالخروج على الإمام المنصوص، وكانت كلّ أحكامه التي بحثها الفقهاء ـ من التعامل مع الجرحى والمدبرين والأسرى والغنائم المنقولة وغيرها ـ مرتبطةً بهذه الحالة الخاصّة، فلماذا يبحث الفقهاء عنها؟ وما هي الفائدة من ذلك، والمفروض أنّ المعصوم حينها سيكون حاضراً حتى يصدق الخروج عليه وهو أدرى بتكليفه فيهم؟!

---

(١) منهاج الصالحين ١: ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

والنتيجة التي نخرج بها من مطالعة مفهوم البغي وأدلّة المواجهة مع البغاة هو أنّ البغي حرام مطلقاً، ويجب على المسلمين في حال حصوله السعي لإيجاد الصلح والسلم والوئام بين الأطراف المتنازعة، فإن لم ينفع ذلك وظلّ البغي قائماً يحكم بوجوب مجاهدة البغاة، بلا فرق بين خروجهم على السلطة الشرعية أو غيرها من سائر المؤمنين، ولا بين كون السلطة الشرعية هي الإمام المعصوم أو غيره، وهذا معناه بطلان أساس المفهوم المصطلح الفقهي لمفردة «الباغي»، وضرورة إعادة تشكيل هذا المصطلح من جديد، بعيداً عن حصره بثنائي: السلطة والمعارضة، كما توارثته الأجيال الإسلامية.

٤. جهاد البغاة، الشروط والاعتبارات

ذكر بعض الفقهاء ـ صريحاً أو استبطاناً ـ عدّة شروط لجهاد أهل البغي، وصيرورته واجباً، وهناك احتمالان بدويان في هذه الشروط التي ذكروها: أحدهما أن تكون هذه الشروط شروطاً لتحقّق الموضوع والعنوان الذي هو البغي، فلا يكون هناك بغي من دونها، وثانيهما أن تكون هذه شروطاً لترتّب الحكم بوجوب الجهاد، بحيث يفصّل بين أنواع البغي فبعضها يحكم بوجوب جهاده وبعضها لا يحكم فيه بذلك، وسوف ندرس هذه الشروط وفقاً للنتائج التي توصّلنا إليها بدراسة الكتاب والسنّة، وبه يتبيّن حالها من أيّ النوعين المذكورين، إن شاء الله، وهذه الشروط هي:

٤.١. عصمة السلطة الشرعيّة، نقد وتفنيد

شرط الكثير من فقهاء الإماميّة في إجراء أحكام البغي أن يكون الإمام الذي يخرج عليه البغاة معصوماً منصوصاً، فلو لم يكن كذلك لا تترتّب أحكام البغي بمفهومه الفقهي الخاص.

لكنّنا أسلفنا عدم صحّة هذا الشرط، حيث قلنا بأنّه يكفي في السلطة التي يواجهها البغاة أن تكون سلطةً شرعيّة وفقاً للنظريّة المعتمدة لشرعيّة السلطة في الفقه السياسي الإسلامي، لا فرق في ذلك بين عصر الحضور أو الغيبة.

٢.٤. التمرّد على السلطة الشرعيّة، سياق ثنائي السلطة والمعارضة

اشترط العلماء في البغي وترتيب آثاره الشرعية أن تكون الفئة الباغية خارجةً على السلطة الشرعية بحيث تشكّل معارضةً لها، وهذا الشرط أخذ في مفهوم البغي بالمعنى الاصطلاحي كما أسلفنا.

لكن قد تبيّن ممّا سبق عند ذكر المستندات الشرعيّة لفقه أهل البغي أنّ هذا الشرط غير صحيح، وأنّ الثابت من الكتاب والسّنة هو صدق عنوان البغي على هذا النوع، وصدقه أيضاً على مطلق الاعتداء والتعدّي على المؤمنين، فلا قيد السلطة مأخوذ هنا ولا شرعيّتها ولا عصمتها كذلك.

٣.٤. شرط الممانعة العسكريّة

ذكر العديد من الفقهاء المسلمين في ترتيب آثار البغي وأحكامه على البغاة أن يكونوا في منعة وقوّة، بحيث يحتاج تفريقهم إلى تجهيز الجيوش وإعداد العساكر، أما إذا لم يكونوا كذلك، بحيث كان يمكن حلّ مشكلتهم وتفتيت أمرهم بالقوّة ولو من دون ذلك فلا يصدق عليهم عنوان البغي أو لا تترتب أحكام البغي الجهاديّة عليهم[١].

لكنّ بعض الفقهاء توقف في هذا الشرط[٢]، وليس من البعيد أن يكون نظره إلى الشرط القادم الذي يأخذ عنصر العدد، كما سوف نشير.

وهذا الشرط بديهيٌّ من وجهة نظرنا إذا فسّر بأن يكونوا في حالة تستدعي المقاتلة معهم؛ لأنه إذا كان يمكن حلّ قضية البغاة بلا حاجة إلى جيوش وحرب، ولم يكونوا في حصانة ومنعة من أمرهم، فلا موضوع للجهاد، نعم قد تجري عليهم أحكام قضائية أو قصاصية، وهذا غير موضوع الجهاد الذي نحن فيه.

ومعنى ذلك أنّ مسألة القتال ـ كما تبيّنه الآية الكريمة، وهو المقدار المتيقن من سيرة الإمام ـ

---

(١) راجع: المبسوط ٧: ٢٦٤، ٢٦٨؛ والسرائر ٢: ١٥؛ والإقناع ٢: ٢٠٢.

(٢) انظر: تحرير الأحكام الشرعيّة ٢: ٢٢٩؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٨٣.

تفترض وجود جماعتين تتعاركان، وإلا لو كان الباغي غير قادر على أن يمنع عن نفسه فلا يصحّ أن يقال في حقه: إنه يقاتل ونحن نقاتله، فالمفهوم عرفاً من المقاتلة حصول حالة الحرب، لا مجرّد وجود ملاحقات قانونية أو ما شابه ذلك.

من هنا، فليس مطلق معارضة الحاكم تسمّى بغياً، بل لا بدّ فيها من معارضة مسلّحة بحيث يحتاج إلى مقاتلة لإنهاء أمرهم، ومعنى ذلك أنّ ما ذكره بعض فقهاء أهل السنّة من كفاية خروج الباغي عن طاعة الإمام ـ ولو بعدم إعطائه حقّه من الأموال ـ في صدق عنوان البغي عليه، ويلوح من كلام بعض الإمامية ذلك أيضاً، غير دقيق؛ فإن العصيان لأوامره لا تشمله الآية الكريمة ما دام لا تسلّح في البين ولا إبداء ممانعة عسكرية، كي يصدق مفهوم (فقاتلوا التي تبغي) ويتحقّق المقدار المتيقن من السيرة المعصومة، كما أنّ الغرض الذي تطرحه الآية هو رجوعهم إلى أمر الله، وهذا يجعل ـ ولو بالإجبار على الطاعة ـ عندما لا يبدون ممانعة مسلّحة، فلماذا يلتزم بوجوب المقاتلة مع أنّ غرضها يمكن تحقيقه بدونها؟! والمهم هو الأغراض دون الأفعال، فهي الملاكات التي تدور مدارها الأحكام، لا سيما في ظلّ عمومات التعامل السلمي مع الآخر المسلم.

وعليه، لا يجوز للحاكم ـ ولو كانت حكومته شرعيّةً ـ ممارسة القتال والغارة وتطبيق أحكام البغي والجهاد على التيارات المعارضة، مهما كان لون معارضتها، عندما لا تستخدم العنف والتمرّد العسكري وأساليب العصيان الدموي، حتى لو صدق ـ لغةً ـ عنوان البغي بمعنى من المعاني؛ فالآية الكريمة وكذلك الروايات المتقدّمة، وسيرة الإمامين: علي والحسن، مع المقدار المتيقن من معقد الإجماع الذي هو في الأصل دليل لبّي يؤخذ فيه بالقدر المتيقن.. ذلك كلّه لا يسمح بإجراء هذه الأحكام على هؤلاء حتى لو لم تكن معارضتهم شرعيّةً من الأساس، وإنّما تلاحظ الأبعاد القانونية الأخرى في ذلك.

٤.٤. شرط الكثرة العدديّة

الذي يظهر من الآية القرآنية الكريمة أنّ الباغي يفترض أن يكون جماعةً لا أفراداً[1]، وهذا

(١) انظر: رياض المسائل ٧: ٤٥٩؛ ومحمود الهاشمي، قراءات فقهية معاصرة في الحقوق والقضاء (بحث في

هو الظاهر من الروايات المتقدّمة ومن دليل سيرة المعصوم؛ وذلك أنّ التعبير بالطائفة يرشد إلى ذلك، من هنا لو خرج شخصٌ لوحده أو اعتدى مسلمٌ على آخر، فلا ينطبق عنوان البغي بما له من أحكام فقهيّة، بل تترتب عليه أحكام الدفاع الشخصي والقوانين الجزائيّة والجنائية؛ لانصراف الكتاب والسنّة عن مثله.

والذي يظهر من بعض كلمات الفقهاء في مسألة المنعة، أنّهم أخذوا العنصر الكمّي فيها، مع أنّ العنصر الكمّي يمثل أحد العناصر التي تحقق المنعة، فينبغي الفصل بين العنوانين كما فعلنا، وقد صرّح بعضهم بعدم الفرق بين الواحد والكثير في تحقّق البغي[١].

وهذا ما يجيب عن تساؤل الشيخ الطوسي عن أمر الإمام عليّ بقتل عبد الرحمن بن ملجم[٢]؛ فإن قتله لم يكن لأجل البغي، لا سيما بعد تمزق الخوارج وتلاشي جمعهم العسكري، وكونه فرداً، بل لأجل قتله للمسلم، وهذا من باب المقاصّة والجزاء، لا من باب محاربة أهل البغي.

ويشهد لذلك أنّه لو ألقي القبض على ابن ملجم فهو مندرج فيمن ليس له فئة؛ لأنّ الخوارج كانوا قد تفرّق شملهم في تلك الفترة، فالمفروض عدم قتل أسيرهم ولا الإجهاز على جريحهم بمقتضى الفتوى المشهورة، فكيف أجاز الأمير قتله بملاك البغي؟!‏[٣].

وبهذا يظهر أنّ جواب الشيخ الطوسي هنا ليس دقيقاً، فقد علّل الحكم بقتله أنّه بسبب كفره أو أنّ السابّ للإمام محكوم بكفره فكيف بمن يريد قتله؟!‏[٤]، فإنّ السابّ للإمام لا دليل على كفره بمحض سبّه، كما أنّه لا شاهد على أمره بقتله بملاك كفره، فإنّ مناسبات الحكم والموضوع بعد إقدامه على قتل أمير المؤمنين أن يكون الأمر بقتله لقتله إمام المسلمين الشرعي، فيكون ذلك

تحديد موضوع حدّ المحارب): ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

(١) الروضة البهيّة ٢: ٤٠٧؛ ومسالك الأفهام ٣: ٩١.

(٢) المبسوط ٧: ٢٦٤، ٢٦٨.

(٣) لا بأس أن أشير هنا إلى ما ذكره الشيخ إبراهيم بن عمر بيّوض (١٩٨١م)، أحد علماء الإباضيّة في العصر الحديث، معلّقاً على القول بأنّ الإباضيّة هم الذين قتلوا عليّاً، حيث يقول بأنّ هذه فرية، وأنّ ابن ملجم يتحمّل مسؤوليّة ما فعله، وكل شيء متعلّق بجريرته، ولا يصحّ بما فعله أن يقال بأنّ بني فلان أو بني فلان قتلوا عليّ بن أبي طالب، فانظر له: (فضل الصحابة والرضا عنهم: ٩١ ـ ٩٥).

(٤) المبسوط ٧: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

عقاباً لمن يقتل إمام المسلمين، فإنّ الإمام وإن كان في قتله جانب شخصي يحمله أولياء الدم ولهذا نجد في بعض النصوص تعليق الإمام ذلك على إرادتهم القتل، إلا أنّ فيه جانب عام؛ لأنّ الإمام يدخل ـ إذا جاز التعبير ـ في الحقّ العام والاعتداء على أصل الدولة الإسلامية، فيمكن تصوّر عقوبة شرعيّة غير مربوطة بباب القصاص والحقوق الجنائية، وإنما بباب الحدود والحقوق الجزائيّة.

ويؤيّد كون الحكم مربوطاً بجوانب عقابية جنائية أو جزائية، ما ذكره بعض المعاصرين(١) من الاستناد إلى قول الإمام عليّ: «إن عشتُ فأنا أولى بما صنع بي، إن شئت استقدت، وإن شئت عفوت، وإن شئت صالحت، وإن متّ فذلك إليكم، فإن بدا لكم أن تقتلوه فلا تمثلوا به»(٢). إلا أنّ المشكلة في هذه الرواية أنّها ضعيفة السند جدّاً بأبي البختري وهب بن وهب الكذّاب الوضّاع.

ومن خلال ما تقدّم في النقطتين الأخيرتين، يظهر أنّ ما ذهب إليه بعض الشافعية من لزوم أن يكون للبغاة إمام مطاع فيهم، لا وجه له؛ لعدم الدليل عليه، كما أنّ الحديث عن ضرورة انفصالهم ببقعة جغرافية من البلد الإسلامي هو الآخر لا دليل عليه(٣).

٤.٥. البغي بين النظريّة السياسية ومطلق الخلاف القتالي، اشتراط التأويل

ذكر بعض الفقهاء ضرورة أن يكون البغاة قد باينوا وانشقّوا على أساس تأويل شائع عندهم(٤)، **ومعنى ذلك أن تكون حركتهم حركةً سياسية قامت على تصوّر سياسي مناهض للسلطة، وتأوّلت واجتهدت الأمور فأخطأتها**، ونتيجة ذلك أنّه لو سطت مجموعة مسلّحة على أملاك الدولة، فلا تحسب باغيةً بل تُحسب محاربةً أو من قطّاع الطرق، فحركة البغي عبارة عن حركة سياسية ذات نظرية تنطلق منها في خروجها على السلطة الحاكمة.

وهذا الشرط قائم على تصوّر البغي جزءاً من ثنائي: السلطة والمعارضة، ومن الطبيعي حينئذ

---

(١) فقه الصادق ١٣: ١١٦.

(٢) قرب الإسناد: ١٤٣.

(٣) انظر في هذين القولين: الموسوعة الفقهيّة (الكويتية) ٨: ١٣٣؛ وحاشية ابن عابدين ٤: ٤٥١.

(٤) انظر: المبسوط ٧: ٢٦٥؛ والسرائر ٢: ١٥؛ وتحرير الأحكام الشرعية ٢: ٢٢٩؛ ومسالك الأفهام ٣: ٩٢؛ والمغني ١٠: ٤٩؛ والآصفي، الجهاد: ١٣٦، ١٤١.

أن لا تصدق المعارضة للنظام القائم إلا في ظل تصوّر سياسي خاصّ مختلف عن تصوّر الدولة الحاكمة، لكنّنا ذكرنا سابقاً أنّ الآية الكريمة ـ التي نراها المدرك الأساس هنا ـ عامة لا تختص بصورة الحروب السياسية، ولا ثنائي السلطة والمعارضة. غاية الأمر أنّ المتيقّن من بعض الروايات وكذلك دليلا السيرة والإجماع هو الموضوع السياسي، فيصحّ أخذ هذا الشرط في مضمونها، أما الآية الكريمة فلا يوجد فيها لصدق البغي وجودُ تصوّر سياسي للفئة الباغية، وسائر الأدلّة لا تقيّد الآية لكونها مثبتة مثلها.

والذي نراه صدق البغي بدون ذلك، وأما مسألة الاعتداء على خزائن الدولة أو غير ذلك، فهذا النوع يخرج عن البغي لا من باب التصوّر السياسي وجوداً وعدماً، بل من باب أنّ الآية الكريمة ظاهرة في وجود اقتتال بين طائفتين بحيث يحصل بعد استخدام وسائل الصلح بينهما بغيٌ من فئة على أخرى، وهنا لا وجود لذلك غالباً، فلا يصدق عرفاً أنّ هناك طائفتين تقتتلان، وأن إحداهما رغم مساعي الصلح أجحفت وظلمت ولم تعد إلى أمر الله، لذلك مثل هذه الموارد لا تندرج في مفهوم البغي عادةً، لا لخصوصيّة التأوّل السياسي المعارض.

ومن تصوّراتنا المتقدّمة لتحليل مفهوم البغي، يظهر أنّ التأوّل السياسي لا يشترط فيه العذر أو أن يكون عن خطأ في الاجتهاد كما هو ظاهر كلماتهم، بل حتى لو خرج على السلطة الحاكمة الشرعية قوم يعلمون أنّهم على غير حقّ، فضلاً عن أن يكونوا مشتبهين أو في شكّ من أمرهم، يصدق عليهم أيضاً عنوان البغي لغةً وعرفاً فتشملهم الآية الكريمة وسائر العمومات والمطلقات، من هنا لسنا بحاجة إلى إنكار شرط التأوّل السائغ بالقول ـ كما ذهب إليه الشيخ النجفي ـ بأنّه لو كان التأوّل معياراً لما صدق على الخوارج وأهل الجمل وصفين أنّهم بغاة؛ لأنّهم لم يجتهدوا فيخطؤوا بل كانوا على علم بخطئهم[1].

٤ . ٦ . الحاكم الشرعي ودوره القانوني في جهاد البغاة

ذكر بعض الفقهاء أنّ جهاد أهل البغي يؤخذ فيه أمر إمام المسلمين ـ وقد يكون خصوص

(١) جواهر الكلام ٢١: ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

المنصوص كما يفهم من بعضهم ـ والسلطة الشرعية بمقاتلتهم، وهذا معناه أنّه إذا لم يحكم قائد المسلمين بمواجهة أهل البغي تحرم مواجهتهم، أمّا إذا أصدر أمراً بذلك، فيكون أمره إلزاميّاً بنحو الوجوب الكفائي الذي يحكم وجوبيّة الجهاد عموماً، وعليه فإذا قام بالجهاد من به الكفاية سقط التكليف عن سائر المسلمين، وإلا عوقبوا جميعاً[١].

وقد جاء في كتاب المنتزع المختار من الفقه الزيدي أنّ الحرب على البغاة من الأمور التي توكل إلى الأئمّة دون الآحاد من الناس فلا تجوز لغير الإمام، وأنّ هناك تفصيلاً في الفقه الزيدي بين من يقول بجواز قصدهم بدون الإمام، ومن يرى حصره بالإمام، ومن يرى حرمة قصدهم أساساً بل ينتظر حتى يأتوا إلينا[٢].

وقد بحثنا سابقاً ـ في شروط وجوب الجهاد الدفاعي والابتدائي ـ حول دور الحاكم في إدارة عمليّة الجهاد بأنواعه، وتوصّلنا هناك إلى أنّه في ظلّ وجود حاكم شرعي فإنّ مختلف أنواع الجهاد ـ بما فيه الجهاد الدفاعي بغير معنى الدفاع الشخصي ـ يصبح مشروطاً بإذنه، وتطبيق هذه النتيجة على الحالة التي نحن فيها يؤدّي الى القول بأنّ جهاد أهل البغي يشرط بإذن الحاكم الشرعي أيضاً عند وجوده؛ لأن باب الجهاد من الأبواب الحكومية والمجتمعية فلا تُناط ـ وفق القاعدة ـ بآحاد الناس، بل توكل إلى الوجه الجمعي للأمّة، ألا وهو الحاكم الشرعي أو الدولة الإسلامية، ومع فقده يُرجع إلى غيره على الترتيب المبحوث في نظريّة الولاية في الفقه الإسلامي.

وبهذه الصياغة التي عرضناها يتبيّن أنّ هذا الشرط ليس خاصاً بجهاد أهل البغي، بل هو من شؤون قضيّة الجهاد بشكل عام، لا من شؤون جهاد أهل البغي بعنوانه الخاص، **وبه يظهر عدم صحّة التفصيل الوارد في الفقه الزيدي، فإنّ الذهاب إليهم أو غيره كلّه مربوط بالحاكم،** إلا إذا دخل المورد في الدفاع الشخصي، فيخرج عن باب الجهاد.

---

(١) مصباح المتهجّد: ٨٥٤؛ والنهاية: ٢٩٧؛ والجمل والعقود: ٢٤٤؛ ومقتضى مفهوم الشرط من نحو قولهم: «يجب جهادهم إذا ندب إليه الإمام»، أنّ الجهاد لا يجب مع عدم دعوة الإمام، فليلاحظ: شرائع الاسلام ١: ٢٥٦؛ والروضة البهية ٢: ٤٠٧؛ والدروس الشرعية ٢: ٤١؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٢٤؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٩؛ وانظر: تحرير الأحكام الشرعية ٢: ٢٣٠؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ٤١٢.

(٢) المنتزع المختار من الغيث المدرار المفتح لكمائم الأزهار في فقه الأئمة الأطهار ٤: ٥٢٩ ـ ٥٣٠.

٥ـ هل قتال أهل البغي جهادٌ شرعي؟ نقد كلام شمس الدين وهيكل و..

ذهب أمثال الشيخ محمد مهدي شمس الدين(١) والدكتور محمد خير هيكل إلى نظريّة تقول: إنّ مقاتلة أهل البغي ليست جهاداً في سبيل الله إلا مجازاً. واستدلّ لذلك بأنّ الجهاد هو إعلاء كلمة الله، أما قتال البغاة فهو مواجهة للمسلمين الذين خرجوا عن الطاعة بغية تأديبهم، كما أنّ أحكام الشهداء لا تجري على الذي يسقط في حرب البغاة، وإن كان في حكم الشهيد في الآخرة(٢).

وفي المقابل صرّح السيد محمّد تقي المدرّسي بكون قتال البغاة جهاداً شرعيّاً وعدم انحصار الجهاد بجهاد الدعوة(٣).

وهذه النظريّة لم نفهمها جيداً؛ وذلك:

أوّلاً: لنفرض أنّ الشهيد الذي يسقط في قتال أهل البغي لا تترتّب عليه أحكام الشهيد الدنيويّة ـ مع أنها تترتب حسب المعروف في الفقه الإمامي، وهو صريح كلمات بعض الفقهاء(٤)، وكذا على رأي جماعة في الفقه السنّي حسبما نقل هيكل نفسه ذلك عن الماوردي والفراء وابن قدامة والقاساني وغيرهم(٥) ـ لكن ما ربط ذلك بصدق عنوان الجهاد؟! ألا يمكن التفكيك في أحكام الجهاد بين أنواعه؟ بل ألم يفكّك الفقهاء أنفسهم في الأحكام والشروط بين الجهاد الابتدائي الدعوي والجهاد الدفاعي؟ إنّ الاختلاف والتمييز في الأحكام الخاصّة بالشهيد ليس دليلاً على خروج قتال أهل البغي عن الجهاد بالمعنى الشرعي.

ثانياً: إنّ تعريف الجهاد بأنّه القتال لإعلاء كلمة الله تعريفٌ فقهي استخدمه بعض الفقهاء، أما لو بقينا والقرآن الكريم فإنّ الجهاد يساوي القتال في سبيل الله، ومن الواضح أن مقاتلة أهل

---

(١) فقه العنف المسلّح في الإسلام: ٤٩ ـ ٥١.

(٢) الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ١: ٦٦ ـ ٦٧.

(٣) الوجيز في الفقه الإسلامي ٣: ٤٤٤.

(٤) راجع: الخلاف ٥: ٣٤٤؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ٤١٧؛ وتحرير الأحكام الشرعيّة ٢: ٢٣٦؛ وذكرى الشيعة ١: ٣٢٣؛ والدروس الشرعية ٢: ٤٣؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٢٨؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٩.

(٥) الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ١: ٦٧؛ والموسوعة الفقهيّة (الكويتية) ٨: ١٣١.

البغي هي قتالٌ في سبيل الله، فإنّ وصفها بأنها قتال قد استخدم في الآية نفسها: ﴿**فقاتلوا التي تبغي**﴾، وأمّا أنّه في سبيل الله فهذا يستلّ من سياق الآية في بيانها للغاية؛ فإنّها قالت: ﴿**حتى تفيء إلى أمر الله**﴾، وهذا يعني أنّ الغرض من هذا القتال هو أمر الله تعالى وليس شأناً آخر، وهذا هو سبيل الله دون سبيل الشيطان، وهذا يعني صدق عنوان القتال في سبيل الله عليه، وهو العنوان الأكثر شيوعاً في القرآن الكريم تعبيراً عن الجهاد.

هذا، إضافةً إلى تصريح العديد من فقهاء الإسلام بأنّه من الجهاد الشرعي، حيث أدرجوه في مباحث الجهاد وكثير منهم عندما قسّموا الجهاد قسّموه إلى جهاد الكفار وجهاد أهل البغي، وهذا كلّه يشي بارتكاز انتساب هذا القتال إلى مفهوم الجهاد الشرعي.

ثالثاً: إنّ مراجعة نصوص الإمام علي ـ وهو الرمز التاريخي في حرب البغاة عند المسلمين كما تقدّم ـ تشير كلّها، كما يقرّ هيكل نفسه[1]، إلى الجهاد؛ فهذه خطبة الجهاد المعروفة إنما قالها أمير المؤمنين لحث المؤمنين معه على مواجهة أهل البغي، واستخدامه لمفردة الجهاد في حروبه كثير يلاحظه كل من يراجع كلماته. وعدم استغراب المسلمين لتوظيف هذه المفردة شاهد مؤكّد آخر على أنّ مصطلح الجهاد يشمل في الذهن المتشرّعي محاربة أهل البغي.

رابعاً: سبق أن استعرضنا في موقف السنّة الشريفة من حرب البغاة عدداً من الروايات ـ ولو الضعيفة السند ـ تستخدم مفردة الجهاد في وصف هذه الحرب، وتضع مجاهدتهم إلى جانب مجاهدة الكفار، بل في بعض الروايات الشيعية ـ ولو الضعيفة السند ـ ما يشير إلى أفضلية مجاهدة البغاة على مجاهدة المشركين. وهذا كلّه شاهد مؤكّد على اندراج هذه الحرب في أنواع الجهاد في الشريعة الإسلامية، وإن كانت لها ـ على تقديره ـ بعض أحكامها الخاصّة.

٦ ـ جريان الشروط العامّة في الجهاد على جهاد أهل البغي

من مجموعة النقاط التي سبق أن تعرّضنا لها يظهر أنّ الشروط التي تؤخذ في الجهاد بمفهومه العام توخذ في جهاد أهل البغي، وتمام ما يلحق الجهاد بعنوانه الكلّي يلحق هذا النوع من الجهاد، سواء من الشروط الفردية كالبلوغ والعقل و.. أو المجتمعية كالمُكنة وحضور المعصوم ـ على

(١) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ١: ٦٨.

القول به ـ ومرجعيّة الحاكم، أو من الأحكام كحرمة الفرار وما شابه ذلك، إلا ما خرج بالدليل، كما في العديد من أحكام الغنائم والأسرى والجرحى التي وردت نصوص خاصّة فيها تعطي حكماً استثنائيًا متعلّقا بجهاد البغاة فقط، بناءً على الأخذ بها، كما أنّ الأحكام الخاصّة بجهاد الكفار بما هم كفار لا تشمل هذا النوع من الجهاد.

٧. البغي، والضمان في النفوس والأموال

من الواضح أنّ الحرب تستدعي بطبيعتها إتلافاً للنفوس والأموال الثابتة والمنقولة، من هنا عندما يشرّع الكتاب والسنّة مقاتلة أهل البغي فهذا معناه أنّ الشريعة تسمح بإتلاف النفوس والأموال ضمن القانون الذي تضعه، إلا أنّ السؤال في أنّه هل يثبت ضمان على المتلف في هذه الحال بحيث يجب عليه دفع العوض أو البدل إلى صاحب المال الأصلي أو يجب على بيت المال ذلك أو لا؟

المستفاد من إطلاق النصوص عدم الضمان؛ بل هو الظاهر من السماح بالقتل عندما تستدعيه الحرب، فالذي يأذن بالقتل دون أن يبيّن وجود ضمان للنفوس والأموال فهو يهدر ـ ضمناً ـ بحسب الفهم العرفي حرمة هذه النفوس والأموال في النطاق الذي أذن فيه، ولهذا حكم بعض الفقهاء بعدم الضمان هنا[1].

نعم، لو جاء إتلاف النفوس والأموال بمعزل عن قرار الحرب معهم والقتال، بل من ناحية أخرى، كما لو اعتدى مسلمٌ من أهل الحق على واحد من البغاة في خلافٍ شخصي فقتله أو أتلف له مالاً ضمن حينئذ؛ استناداً إلى عمومات الضمان الشرعية والعقلائية، حيث لا إذن بالإتلاف في هذا المورد، وهو مشمول لحرمة الاعتداء على أموال ونفوس المسلمين ولو حكماً.

وعليه، فلا يجب على الفئة التي بغي عليها وقاتلت ولا على الدولة العادلة التي تمرّد عليها بعض المواطنين بغير حقّ، أن تضمن المتلفات من أموال المعتدين أو تدفع دية نفوسهم أو أطرافهم وجوارحهم، كما لا كفارة في البين في مواردها المقرّرة في الفقه الإسلامي، كما في القتل وغيره. لكن ليس لها الحقّ في مصادرة أموالهم المنقولة وغيرها أو احتجازهم واعتقالهم بما لا

(١) انظر: تذكرة الفقهاء ٩: ٤١٦؛ والدروس الشرعية ٢: ٤٣؛ ومجمع الفائدة ٧: ٥٢٦.

يتصل بالغنائم التي حواها العسكر أو بضرورات الحرب والمواجهة، فلم تسقط حرمة نفوسهم وأموالهم الشخصيّة بالبغي، بل هي باقية على العمومات الدالّة على احترامها، لا يُخرج عنها إلا بمقدار التكليف الثابت بوجوب القتال لا غير. نعم، تملّك غنائمهم، وسبي نسائهم وذراريهم، وقتل جريحهم والإجهاز عليه، واتّباع مدبرهم، وما شابه ذلك.. له بحث آخر سيأتي لاحقاً بالتفصيل إن شاء الله.

هذا على الخطّ الأوّل، أما ما يتلفه البغاة من الممتلكات العامّة أو الخاصّة فلا شكّ في ضمانهم له، كضمانهم النفوس والأطراف والجوارح؛ استناداً إلى عمومات الديات والضمان على المستويين: الشرعي والعقلائي، إذ لا موجب للخروج عن القوانين العامّة في باب الضمان والديات، بلا فرق في ذلك بين ما يتلفه الباغي حال الحرب أو خارجها، فإنّ حال الحرب بالنسبة إليه لا خصوصية فيه تسقط عنه الضمان، بل هو أوضح في الضمان بعد الحرمة الشرعية وصدق عنوان العدوان فيه، وقد أقرّ بذلك جملة من الفقهاء[1].

نعم، ذهب بعض فقهاء أهل السنّة ـ وهو المنسوب إلى ابن الجنيد من الإماميّة في خصوص القود في مورد الأسير القاتل[2] ـ إلى عدم ثبوت الضمان لو كان التلف حال الحرب، مستندين في ذلك إلى فعل الإمام علي بن أبي طالب، حيث ذكروا بأنّه لم يرد أنّه كان يضمّن البغاة متلفات النفوس والأموال، فلو كان هناك شيء من ذلك لفعله.

لكنّ هذا الاستدلال قد يناقش في صحّته، لا بما قاله العلامة الحلي من أنّه قد يكون الإمام علي قد ألزمهم الضمان والدية ولكن لم يصلنا[3]، إذ لو حصل ذلك في ثلاث حروب متتالية ـ مع كثرة النفوس التي أزهقت والأموال التي أتلفت ـ لوصل إلينا ولو عبر خبر واحد ضعيف الإسناد، والمفروض عدم وصوله، فيستكشف عدمه بمقتضى المنطق الطبيعي للأشياء.. وإنّما لأنّ فعل أمير المؤمنين يظلّ دليلاً لبيّاً صامتاً، فلعلّه عفا عنهم بحكم ولايته على المسلمين بنفوسهم وأموالهم، ولم ير مصلحةً في ذلك آنذاك، ومعه يصعب الاستناد إليه للخروج بقاعدة عامّة في

---

(١) انظر: تذكرة الفقهاء ٩: ٤١٨؛ والدروس الشرعية ٢: ٤٣؛ ومجمع الفائدة ٧: ٥٢٦.

(٢) نسبه إليه العلامة الحلي في مختلف الشيعة ٤: ٤٥٤؛ وانظر: مجموعة فتاوى ابن الجنيد: ١٦٧.

(٣) تذكرة الفقهاء ٩: ٤١٨.

هذا المضمار.

وقد يقال بأنّ السيرة العمليّة للمسلمين، وربما للعقلاء عامّةً، قائمة على عدم التضمين في متلفات الحروب، فلم نعهد أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله في كلّ حروبه طالب أحداً بضمان مال أو نفس، أو أنّ أهل القتيل أو أصحاب الأموال المتلفة طالبوا النبي بضمان هذه الأموال التي أتلفت حال الحرب ـ لا خارجها ـ ولم يجرِ أن خصّص النبيّ لأصحاب الأموال أو النفوس التالفة مالاً عوض أموالهم أو نفوسهم من الغنائم قبل توزيع الغنائم على المقاتلين، كما لم نسمع بأنّه كان يجري ـ دوماً ـ معرفة أحوال الأسير الكافر، وأنّه هل قتل في الحرب أحداً من المسلمين حتى يقتل به بنحو القصاص، بصرف النظر عن جريان قاعدة الجبّ في مثل ذلك على تقدير إسلام الأسير.. والشريعة لم تأت بخلاف هذه السيرة العملية القائمة بين الناس، كلّ ما في الأمر أنّها جعلت في أموالهم غنائم للمسلمين، وهذا لا يحرز كونه بملاحظة ضمان المتلفات؛ لعدم اشتراط مراعاة التناسب بين المتلف والغنيمة عند أحد من المسلمين، فلا يبعد القول بأنّ الإتلاف حال الحرب لا ضمان فيه وإن كان حراماً على المستوى التكليفي.

لكنّه مردود باحتمال عدم تعيّن القاتل أو المتلف لهذا المال أو ذاك غالباً في الحروب حتى يلتزم بتضمينه، ولهذا لم يكن هناك مصاديق كثيرة لهذا الأمر سابقاً، وأمّا دعوى أنّه بناء عقلائي فغير معلوم، والعقلاء في عصرنا يضمّنون الدولة المعتدية لعدم إمكان الوصول عادةً إلى الأفراد وصعوبة تحصيل الحقّ عبر هذا السبيل، فتأخذ الدولة المعتدى عليها تعويضات الحرب من الدولة المعتدية، فلا يوجد ما يرفع نكتة العموميّة في قواعد الضمان العقلائية والشرعيّة.

نعم ثمّة حالة قد تطرح هنا، حتى على تقدير القول بضمان أهل البغي للمتلفات مطلقاً أو في الجملة، وهي وقوع الصلح بين الفئة الباغية والعادلة، فقد ذكر بعض الفقهاء أنّه لو وقع الصلح ارتفعت التبعات على أهل البغي في الدماء والأموال، واستدلّ لذلك بالآية الكريمة؛ إذ عندما تحدّثت عن الصلح الثاني لم تردفه بأيّ تبعة من التبعات المترقبة في هذه الحال؛ لأنّه صلح وقع بعد الحرب كما قلنا سابقاً، فإطلاق الآية وسكوتها عن ذلك دليل عدم الضمان[1].

ويمكن مناقشة ذلك:

(١) راجع: المبسوط في فقه الإماميّة ٧: ٢٦٢.

أ ـ إنّه لا يحرز أنّ الآية الكريمة في مقام البيان من تمام النواحي المتعلّقة بأحكام أهل البغي، وإنّما هي في صدد بيان أصل موضوع مقاتلتهم وما يتصل بشرعيّة هذا القتال، ولهذا لا حديث فيها عن الضمان مطلقاً، ولا عن الغنائم، ولا عن الجرحى، ولا عن الأسرى، ولا عن تفاصيل الأحكام الفقهيّة المتصلة بممارسة الحرب، ومعه فسكوتها ليس دليل رفع الضمان والتبعة، ولعلّه لذلك ذكر الشيخ الطوسي هنا أنّ الضمان معلوم بدليل آخر لا بالآية[1].

ب ـ قد يمكن الاستناد هنا إلى ذيل الآية الكريمة حيث جاء فيه: ﴿**فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ وأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾، فكأنّها تؤسّس للعنوان العام المفروض تحكيمه في التعامل مع البغاة بعد الفيء، وهو القسط والعدل، فيرجع إلى سائر الأدلّة في تحديد معايير القسط والعدل، ومن الواضح أنّ من القسط والعدل ضمان المتلفات وعوض الجنايات وغير ذلك كما يعرف من الأبواب الخاصّة بهذه الموارد.

هذا ما أردنا ذكره من مباحث فقه جهاد البغاة، ويبقى حكم جريحهم، وأسراهم، وغنائمهم، تبحث في الفصول اللاحقة المرتبطة بأحكام الأسرى والغنائم إن شاء الله تعالى.

نتيجة البحث في فقه أهل البغي

من مجمل ما تقدّم، نخرج بالنتائج الآتية:

١ ـ مفهوم البغي يمكن تحريره من فكرة الارتباط بشرطَي: العصمة ومعارضة السلطة الشرعيّة، إضافة إلى التحرير من شرط النظريّة السياسية (اشتراط التأويل السائغ)، وبهذا يتكوّن له تصوّر عام من الأوّل، ولا يكون له اصطلاحان عام وخاصّ.

٢ ـ يقوم مفهوم البغي على الممانعة والكثرة العددية والاعتداء المسلّح وما بحكمه من جانب جماعة مسلمة على أخرى، ولا يفضي إلا إلى الحرمة التكليفية في البغي ووجوب الجهاد في مواجهته، إضافةً إلى فسق البغاة على تقدير عدم وجود تأويل مبرّر لهم يمكن أن يعذرهم بالعذر الأخروي، ولا دليل على كفر البغاة بعنوانهم حتى لو كان خروجهم على الإمام المنصوص. نعم كفر النواصب عنوان آخر.

---

(١) المصدر نفسه.

٣ ـ تقوم العلاقة مع البغاة على مبدأ السعي للصلح، فإن تحقّق كان به، وإن استمرّ البغي والاعتداء لزمت المواجهة العسكرية أو ما بحكمها، والهدف والمقصد من ذلك قتالهم لإرجاعهم إلى الحق، لا قتلهم بوصفه عقوبةً لهم.

٤ ـ إنّ الأصل في فقه أهل البغي هو الآية الكريمة، وأمّا السنّة القوليّة فلم تقدّم أزيد ممّا قدّمته الآية، وأمّا الأحكام الخاصّة بآثار الحرب كالجرحى والأسرى والغنائم فتجري فيها القواعد العامّة في الحرب وفي التعامل مع المسلم، ودليل السيرة العملية للمعصوم مفيدٌ، غير أنّه صامت يؤخذ فيه بالقدر المتيقّن، ومع وجود احتمال الحكم الولائي الزمني يفقد هذا الدليل بعض حيثيّات الإطلاق التي فيه.

٥ ـ يقف البغي عند حدود العدوان المسلّح على المسلمين، ولا يتناول مفهوم الخلاف السلمي حتى لو كان غير أخلاقي في بعض أشكاله، فهناك تحكمه قواعد العقوبات الجزائية والجنائية دون فقه الجهاد.

المحور الثالث

جهاد الطغاة

الثورة العنفيّة ضدّ الأنظمة غير الشرعيّة أو الحاكم المنحرف

تمهيد

يعدّ هذا البحث في العصر الحاضر من أهمّ أبحاث فقه الجهاد الداخلي في المشاريع السياسيّة الإسلاميّة، ومن أهمّ موضوعات فقه السياسة الشرعيّة، وقد جرى تداوله بين الإسلاميّين في الوسطَين: السنّي والشيعي بعد سقوط الدولة العثمانيّة، وحتى قبل ذلك كان هذا الموضوع متداولاً في الأبحاث الفقهيّة.

وقد تعدّدت التعبيرات الفقهية حول هذا اللون من الجهاد، فعبّر عنه: الخروج، والخروج المسلّح، وجهاد الطغاة، والثورة، والثورة الإسلاميّة، والثورة المسلّحة، والنهوض، والملحمة، والفتنة، وقتال الظلمة، وقتال الأمراء، والقيام على الحاكم، وجهاد السيف، والانقلاب، والحركة التحريريّة لتصحيح الأوضاع، والحرب الأهليّة[1].

والشيء الذي يجمع جملة هذه التسميات ـ وإن كنّا نرى بعضها ليس دقيقاً، مثل تسمية الحرب الأهليّة، فإنّه عنوان أعمّ ـ هو قيام فريق من المسلمين الذين يعتقدون بعدم شرعيّة السلطة القائمة أو انحرافها، بالثورة (المسلّحة) الدموية ضدّها، بغية تصحيح الانحراف أو إسقاط الحاكم واستبداله بغيره، أو إسقاط النظام ككلّ لإقامة نظام آخر، يقوم في رأيهم على ما يرتضيه الإسلام.

وقد سعى بعضُهم لجعل هذا النوع من الجهاد، ثلاثة أصناف هو: القتال ضدّ الحاكم المنحرف، وقتال مغتصب السلطة، والقتال لإقامة دولة إسلاميّة[2]، وهي محاولة تمييز جيّدة في

---

(١) انظر: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ١: ١١٣.

(٢) المصدر نفسه ١: ١١٣، ١٦٧، ٢٨٥.

حدّ نفسها من حيث نتيجة البحث على تقدير صحّتها، فقد يذهب الفقيه إلى وجوب قتال مغتصب السلطة، لكنّه لا يذهب إلى وجوب إقامة دولةٍ إسلاميّة، فهذا الافتراض معقول طبقاً لنظريّات عدّة في الفكر السياسي الإسلامي، فالحاكم العادل الذي لا يظلم شعبه ويرضى شعبُه به ربما يعتبر ـ وفق بعض النظريات السياسيّة ـ غير مغتصب للسلطة، لكنّ دولته قد لا تكون دولةً إسلاميّة تعتمد الإسلام مصدراً للقوانين والإجراءات، فمن يقول بوجوب مقاتلة مغتصب السلطة لا يحكم بوجوب القتال هنا على تقدير عدم اعتقاده بوجوب إقامة دولة إسلاميّة، وهكذا.

إلا أنّ هذا التمييز من حيث النتائج لا نجده يستدعي ـ على مستوى مباحث باب الجهاد ـ فرز ثلاثة أنواع للحرب للبحث عن أدلّتها، وإنّما المطلوب كفايةً هو السعي نحو الأدلّة تحت عنوان واحد، والخروج بهذه النتيجة أو تلك؛ لعدم وفرة الأدلّة التي تجعل إمكان الفصل وارداً، ما دامت الأحكام واحدة.

ضرورة التمييز بين مفهومَي: إقامة الدولة الدينيّة وجهاد الطغاة

كما يجب أن نعرف في بداية هذا البحث، أنّه لا علاقة لنا هنا بالنظريّة الفقهيّة السياسية التي تحدّد انحراف هذا الحاكم أو عدم انحرافه[1]، أو تحدّد إسلاميّة النظام وعدم إسلاميّته، أو تحدّد اغتصاب هذا الحاكم للسلطة وعدم اغتصابه لها، فهذا بحثٌ من شؤون الفقه السياسي على مستوى شرعيّة السلطة وهيكليّتها، فمثلاً هل يجب إقامة دولة إسلامية في عصر الغيبة (شيعيّاً) أو لا؟ سؤال هام على صعيد الفقه الشيعي، لكنّه ليس هو بحثنا، إنّما الذي يعنينا هنا هو: على تقدير وجوب إقامة هذه الدولة أو مشروعيّتها، هل يجب أو يجوز إقامتها عبر استخدام الجهاد المسلّح على طريقة الانقلابات العسكريّة أو الحرب الأهليّة أو الثورات ذات الطابع الدموي..

(١) لاحظ ـ على سبيل المثال ـ: الجهاد والقتال ١: ١١٦ ـ ١١٩، حيث بحث عن انحراف الحاكم بأيّ شيء يكون؟ مع أنّ هذا يمثل بالنسبة لبحث الجهاد أصلاً موضوعاً. كما أنّه يجدر التنبيه إلى أنّ غير واحدٍ من الفقهاء والباحثين تحدّث هنا تحت عنوان الحاكم الفاسق، وتشير كلماتهم إلى أنّ المشكلة كأنّها تكمن في الوضع الشخصي الأخلاقي أو الديني للحاكم، في حين تمّ تجاهل فسق الدولة والنظم والقوانين والإجراءات.

أو أنّ ذلك منحصر بالطرق السلميّة كالمظاهرات السلميّة والتغييرات الحاصلة من داخل المؤسّسات الحكومية أو المدنيّة أو نحو ذلك؟

وقد وقع بعض الباحثين في هذا الخلط، فتصوّر أنّ إقامة الدولة إذا كانت واجبةً فيجب الجهاد لذلك ضرورةً، مع أنّ الموضوع مختلف؛ إذ قد تجب إقامة الدولة لكنّ طريقة إقامتها قد تُشرط شرعاً بأن لا تكون دمويةً تؤدي إلى حرب داخليّة، وإنّما تكون سلميّة. **كما تصوّر بعضٌ آخر أنّ بعض الروايات التي نهت عن القتال الدموي ضدّ الحكم الجائر تعني حرمة إقامة نظام إسلامي**، مع أنّه لا ملازمة ضروريّة، كما هو واضح، **فتفكيك جهة البحث هنا وتمييز مركزه أمرٌ في غاية الأهمية، لا يصحّ تجاهله البتة**، وإن كانت بعض هذه المفاهيم استخدمت لإثبات بعضها الآخر، كما سوف نرى ونناقش ذلك في محلّه.

أضف إلى ذلك، ثمّة فرق بين مسألة معونة الجائر والتعاون معه وقبول هداياه والصيرورة من رجاله وأعوانه مما بحثه الفقهاء مؤخراً في مباحث المكاسب، وبين البحث الذي نحن فيه، فذاك البحث حتى لو كانت نتيجته هي الحرمة الشديدة لا يعني وجوب قتاله أو إسقاط نظامه أو السعي لإقامة نظام بديل، بل غاية ذلك حرمة التعاون معه، فهي تحرّم الفعل الإيجابي، لكنها لا تأمر بالفعل السلبي بأشكاله، بل قد تكتفي بمنطق العزلة دون موالاة للسلطة ولا معارضة لها، كما يقال بأنّ الشيعة الإماميّة تاريخيّاً كانوا يختارون العزلة السياسيّة فيما الزيدية والإسماعيليّة كانوا يفضلون المعارضة السياسيّة. لكن سيأتي أنّ بعض الأدلّة قد تتلاقى، إنّما نرفض الربط التامّ بين الموضوعات.

وعلى أيّة حال، فسوف نستعرض هنا النظريّتين الرئيستين في هذا الموضوع لبيان ما هي أدلّتها ومحاكمتها، ثم بعد ذلك ملاحظة النتائج والتفاصيل.

ونؤكّد على أنّه حيث معركة الآراء هنا تقع بين الفريق الذي يرى شرعيّة هذا الجهاد والفريق الذي يرى حرمته، سنجعل محور الاتجاهين الرئيسيّين قائماً على الشرعيّة أو عدم الشرعيّة، ومن هذا المدخل نطلّ على سائر الأمور، إن شاء الله تعالى.

وأختم هذا التمهيد بإبداء أسفي ودهشتي معاً ـ بعد تتبّعي قدر مكنتي ـ لقلّة الأبحاث الفقهيّة

الاستدلاليّة في هذا الموضوع نسبيّاً، رغم مرور عقود على انطلاقة الحركة الثوريّة الإسلاميّة وغيرها، مع أنّ انطلاقة المشروع الثوري يستدعي في المرحلة السابقة ممارسة تنظير فكري له ـ وهو ما تمّ إنجاز الكثير على صعيده ـ إلى جانب تنظير فقهي وفقاً لأسس الاجتهاد الإسلامي، وذلك بغية تذليل العقبات العلميّة التي قد تقف أمامه أو لتصويب الحركة ومساراتها.

استعراض تاريخي موجز للموقف من الثورة المسلّحة

انقسم الفقهاء والمفكّرون المسلمون في شرعيّة الخروج المسلّح على الحاكم الجائر، **ويقدّم لنا أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) تصنيفاً رباعيّاً** لمواقف المذاهب القديمة، فيقول: «اختلف الناس في السيف على أربعة أقاويل: فقالت المعتزلة والزيديّة والخوارج وكثير من المرجئة: ذلك واجبٌ إذا أمكننا أن نزيل بالسيف أهل البغي ونقيم الحقّ، واعتلّوا بقول الله عزّ وجلّ: وَتَعاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ والتَّقْوى، وبقوله: فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللهِّ. واعتلّوا بقول اللهّ عزّ وجل: لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ. وقالت الروافض بإبطال السيف ولو قُتلت حتى يظهر الإمام فيأمرَ بذلك. وقال أبو بكر الأصمّ ومن قال بقوله: السيف إذا اجتمع على إمامٍ عادل يخرجون معه فيزيل أهل البغي. وقال قائلون: السيف باطلٌ ولو قتلت الرجال وسُبيت الذرّيّة وأنّ الإمام قد يكون عادلاً ويكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً، وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه، وهذا قول أصحاب الحديث. واختلفوا في إنكار المنكر والأمر بالمعروف بغير السيف، فقال قائلون: تغيّر بقلبك فإن أمكنك فبلسانك، فإن أمكنك فبيدك. وأمّا السيف فلا يجوز، وقال قائلون: يجوز تغيير ذلك باللسان والقلب فأمّا باليد فلا»[١].

وبهذا تكون هناك أربعة اتجاهات وفق لعرض أبي الحسن الأشعري:

الاتجاه الأوّل: وجوب إزالة الظالم ولو بالسيف، نُسب ذلك إلى المعتزلة والزيديّة والخوارج

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميّين: ٤٥١ ـ ٤٥٢. وقال الأشعريّ في موضعٍ آخر: «وأجمعت الروافض على إبطال الخروج وإنكار السيف ولو قتلت، حتى يظهر لها الإمام وحتى يأمرها بذلك. واعتلّت في ذلك بأنّ النبيّ صلى الله عليه وسلّم قبل أن يأمره الله عزّ وجلّ بالقتال كان محرّماً على أصحابه أن يقاتلوا» (مقالات الإسلاميين: ٥٨).

وكثير من المرجئة.

الاتجاه الثاني: ما نسبه إلى الروافض حسب تعبيره، من القول بإبطال السيف، حتى لو قَتَل الحاكمُ ما قتل، وأنّ هذا الأمر موكول لظهور الإمام عندهم.

الاتجاه الثالث: ما ذهب إليه أبو بكر الأصمّ المعتزلي (٢٠٠ أو ٢٠١هـ)[(١)]، ومن معه، من

---

(١) هو عبد الرحمن بن كيسان، أبو بكر الأصمّ (٢٠٠ أو ٢٠١هـ) المتكلّم المعتزلي المعروف، ولابدّ من لفت النظر إلى مقولة أخرى له لعلها ذات صلة، حيث يقول أبو الحسن الأشعري: «واختلفوا في وجوب الإمامة، فقال الناس كلّهم إلا الأصم: لا بدّ من إمام، وقال الأصمّ: لو تكافّ الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام» (مقالات الإسلاميّين: ٤٦٠).

وجهة نظر الأصمّ تحتمل احتمالات أبرزها:

الاحتمال الأوّل: إنّه لا يرفض فكرة وجوب الإمامة، بل يرفض كليّة اللابديّة العقليّة التي طرحها بعض المتكلّمين، فهو يربط ضرورة الإمامة بطبيعة المجتمع البشري، فلو تغيّرت أحوال البشر لزالت الإمامة، فيما قد يُشبه بعض الأفكار الماركسيّة أو بعض أفكار المدرسة اللاسلطويّة المعاصرة في الغرب، وهو بهذا يفهم الإمامة فهماً طريقيّاً وسائليّاً بحيث لا تكون عنده غايةً قائمة بنفسها حتى تكون ضرورتها كليّة وعامّة زمكانيّاً، كما لا يفهمها مقدّساً مستقلاً، بل هي وسيلة للمقدّس الحقيقي الذي هو صلاح الأمّة.

الاحتمال الثاني: إنّ الأصمّ لم يكن يرى الوجوب العقلي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحيث تكون هذه الفريضة من أصول الدين، وهذا معناه أنّه أنكر أصلاً من أصول الاعتزال، وهذه الفريضة متلازمة اعتزاليّاً وزيديّاً مع الإمامة، بما يبدو وكأنّ لديه موقفاً من فكرة تشكيل الدولة بزعامة إمام، من هنا كان يميل لإصلاح المجتمع بحيث ترتفع الحاجة للإمام؛ إذ الحاجة له مؤقتة.

وربما كان الأصمّ يرى قضيّة الإمامة بنفسها سبب مشاكل الأمّة في عصره، فأراد أن يُصلح حال الأمّة بعيداً عن الإمامة، عبر إصلاح المجتمع نفسه، **وهذا يذكّرنا بموقف متكلّم معتزلي آخر، وهو أبو محمّد هشام بن عمرو الفوطي (ق ٣هـ)**، حيث كان يرى أنّ الأمّة إذا حكمها التنازع وعمّها الفساد وانتشرت فيها الفتن، فلا يصحّ نصب الإمام فيها، بل لا بدّ من تجنّب نصبه في هذه الحال، أو على الأقلّ لا يجب عليهم ذلك، والسبب فيما يبدو هو أنّ الفضاء السياسي والاجتماعي عندما يكون موبوءاً فإنّ إقحام فكرة نصب الإمام سوف يحوّلها إلى قضيّة تزيد من الفتن ومادّة وقود لاضطراب الأمّة، فلا بدّ من تركها، وفي هذا يقول ابن ميثم البحراني (٦٩٩هـ): «وقال هشام بالعكس من ذلك، أي عند ظهور الظلم لا يجب نصبه؛ لأنه ربما كان سبباً للفتنة؛ لتمرّدهم واستنكافهم عن طاعته، فيكون نصبه سبباً لازدياد الشرور، فأمّا عند ظهور الانتصاف وانتشاره فيجب نصبه لبسط الشرع وإظهار شعاره» (النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة: ٤٤). وربما كان الفوطي متأثراً هنا ببعض مقولات الخوارج الأوائل، فلاحظ.

وقال ابن أبي الحديد المعتزلي: «وقد اختلف الناس في هذه المسألة، فقال المتكلّمون كلمةً (كافّة): الإمامة واجبة،

وجوب الخروج بالسيف بشرط حصول اجتماعٍ على إمامٍ عادل يخرجون معه.

الاتجاه الرابع: ما ذهب إليه أصحاب الحديث، من بطلان الخروج بالسيف، فَعَل الحاكم ما فعل.

ومن خلال هذا التقسيم الرباعي الذي يضعه الأشعري، يتبيّن وجود انقسام حادّ بين الاتجاهات الإسلاميّة، كما فيما بين الزيدية وأهل الحديث، والملفت أنّ الأشعريّ ينسب إبطال السيف إلى الشيعة إلا مع ظهور الإمام، وهذا يدلّ ـ على الأقلّ ـ على اشتهار هذا الحكم شيعيّاً في عصره وما قاربه، وهو عصر الغيبة الصغرى في التصنيف الزمني عند الشيعة الإماميّة.

ويذهب ابن حزم الأندلسي مثلاً ـ تقريباً ـ اتجاه المذهب الظاهري، إلى أنّ الخروج واجب، ويعقد له عدّة أدلّة، بل يدّعي أنّ أيّ نصّ ديني يتحدّث عن طاعة الحاكم الفاسق وموادعته منسوخٌ، وينسب هذا الرأي في وجوب الجهاد هنا إلى كلّ من عليّ بن أبي طالب ومن معه من الصحابة، وعائشة وطلحة والزبير ومن معهم، ومعاوية ومن معه، والحسين بن علي، وعبد الله بن الزبير، وكلّ من قام في الحرّة من الصحابة والتابعين(١).

كما ينسب بعضُ أهل الملل والنحل للجهم بن صفوان السمرقندي (١٢٨هـ) القولَ بجواز الخروج على السلطان الجائر، بل ممارسته بنفسه للخروج(٢).

إلا ما يُحكى عن أبي بكر الأصم من قدماء أصحابنا أنّها غير واجبة، إذا تناصفت الأمّة ولم تتظالم. وقال المتأخّرون من أصحابنا: إنّ هذا القول منه غير مخالف لما عليه الأمّة؛ لأنّه إذا كان لا يجوز في العادة أن تستقيم أمور الناس من دون رئيس يحكم بينهم، فقد قال بوجوب الرياسة على كلّ حال، اللهم إلا أن يقول: إنّه يجوز أن تستقيم أمور الناس من دون رئيس، وهذا بعيد أن يقوله..» (شرح نهج البلاغة ٢: ٣٠٨).

لكنّني أظنّ أنّ هذه الطريقة غير دقيقة؛ إذ يلزمنا أن نحلّل الزاوية التي كان الأصمّ ينظر إليها، فهو يدرك اختلاف الناس في الغالب، لكنّه يريد تحليل وجه ضرورة الإمامة ومديات الكليّة العقلية في هذا الوجه، أو له قراءة اجتماعيّة وسياسيّة للإصلاح العامّ، والله العالم.

لكنّ تحفّظ الأصم في قضية الإمامة يحتاج لتوفيق مع وجهة نظره في السيف هنا؛ إلا إذا قيل بأنّ شرطه "الاجتماع على إمام" كفيل بجعل تغيير الإمام عمليّة غير فتنويّة.

(١) المحلّى ٩: ٣٦١ ـ ٣٦٢.

(٢) انظر: أبو المظفر الاسفراييني، التبصير في الدين: ٩١؛ وعبد القاهر البغدادي، الفَرق بين الفِرَق: ٢٠٠؛ والسبحاني، بحوث في الملل والنحل ٣: ١٩٠ ـ ١٩١.

ويبتعد الفقيهُ النووي في شرحه على صحيح مسلم عن ابن حزم ابتعاد السماء عن الأرض، فيرى الخروج على الحاكم ـ ولو فاسقاً ـ حراماً بإجماع المسلمين. وقد نسب ذلك القاضي عياض اليحصبي ـ فيما نقله عنه النووي ـ إلى جماهير أهل السنّة[1].

وبملاحظة مواقف أهل السنّة نجد تمييزاً بين كفر الحاكم وفسقه، ففي الكفر الصريح يجاهَد ولو بالسيف، أمّا في غيره فلا، كما نجد تمييزاً عند بعضهم بين فسق الإمام وبين تبديله في الدين، فيخرج عليه في الثاني دون الأوّل، ومرجع التمييز الثاني إلى الأوّل.

أما في الوسط الشيعي الإمامي، فقد سادت ولفترات طويلة نظريّة عدم الخروج المسلّح على الحاكم، ربما لقلّة الإمكانات أحياناً، إلا أنّ هذا الموضوع عاد للتداول في بدايات النصف الثاني من القرن العشرين، مصاحباً لحركة انطلاق الحركة الإسلاميّة في إيران والعراق ولبنان، وانقسم الفقهاء فريقين: أحدهما موافق والآخر مخالف، **وكانت من أهمّ المساهمات الفقهيّة الجادّة ـ على قلّتها في هذا المضمار ـ محاولتان:**

المحاولة الأولى: ما كتبه الشيخ حسين علي منتظري في كتاب: دراسات في ولاية الفقيه أو فقه الدولة الإسلاميّة.

المحاولة الثانية: ما كتبه السيد كاظم الحائري في كتابيه: الكفاح المسلّح في الإسلام، وولاية الأمر في عصر الغيبة.

وغيرهما من المحاولات، مثل ما قدّمه الشيخ محمّد مهدي الآصفي وغيره.

وقد انتصرت هاتان المحاولتان للنظريّة التي أخذت تسود تدريجيّاً الوسط الشيعي، وهي نظريّة شرعيّة الخروج على الحاكم الجائر، لكن ومع نهاية الثمانينات وبسبب انتصار الثورة في إيران، وعجز الحركات الإسلاميّة في سائر البلدان الإسلاميّة عن إسقاط الأنظمة، بدأت تظهر فكرة تغيير الأنظمة بالطرق السلميّة أو تأجيل هذا المشروع، وذاب تدريجيّاً الطرح الذي ينادي بالتغيير المسلّح أو يرخّص به، **وظهرت في هذا الوسط محاولة الشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي نادى فيها بالتغيير السلمي في المجتمع وبالمصالحة بين الحركة الإسلاميّة والأنظمة،** لكن

(١) شرح صحيح مسلم ١٢: ٢٢٧ ـ ٢٣٠.

استمرّت النظرية التغييرية المسلّحة لدى بعض الباحثين، غير أنّ المساهمات الاجتهادية الجادّة ظلّت محدودةً جداً، وهو أمر نأسف له كما قلنا سابقاً؛ إذ المفترض بموضوع بالغ الخطورة مثل هذا الموضوع أن يشارك الفقهاء فيه بجدّية، كي يساهم ذلك في ترشيد حركة العمل الإسلامي في المجال السياسي.

وعلى أيّة حال، نطرح ـ بدايةً ـ نظريّة الخروج المسلّح على الحاكم الجائر، ثم نطرح النظريّة المقابلة، لنحاول الخروج بتصوّرٍ ما.

النظريّة الأولى

نظريّة شرعيّة الثورة المسلّحة ضدّ الأنظمة

يُستند لإثبات النظريّة القائلة بشرعيّة الثورة المسلّحة ضدّ الأنظمة، إلى عدّة أدلّة أساسيّة هي:

١. مبدأ الكفر بالطاغوت ودوره في إنتاج الثورات غير السلميّة، قراءة نقديّة

أوّل الأدلّة هنا هو الاستناد إلى الآيات القرآنية الدالّة على لزوم الكفر بالطاغوت، مثل قوله تعالى: ﴿**يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ**﴾ (النساء: ٦٠).

وتقريب الاستدلال بهذه الآيات أنّ المراد بالطاغوت كلّ متعدٍّ، من الطغيان وهو التجاوز عن الحدّ، مع مبالغة، فالطاغوت إمّا كلّ متجاوِز أو كلّ متجاوَز به مثل الأصنام التي يُتجاوز بها الله تعالى.

ومن الواضح أنّ هذا المعنى للطاغوت يصدق على الحكّام الظالمين وحكّام الجور؛ ذلك أنّهم إمّا يتجاوزون حدود الله سبحانه، ولهذا كانوا حكّام طاغوت، أو يتجاوز بهم حدود الله، وذلك من قِبَل محكوميهم، فيكون ذريعة لتجاوز حدود الله سبحانه، بل قد ورد في بعض الروايات ما يفيد تطبيق مفهوم الطاغوت على الحكّام الجائرين.

هذا على خطّ الطاغوت وشموله للحكّام الجائرين، أمّا معنى الكفر هنا فهو المخالفة له والجحود به ومقارعته، فتكون النتيجة وجوب مقارعة الحكّام الجائرين ومواجهتهم، تمسّكاً بدلالة مادة الأمر على الوجوب في قوله: «وقد أمروا..»[1].

---

(١) انظر: الآصفي، الجهاد: ١٤٥ ـ ١٥٢.

ويمكن التعليق هنا:

أ ـ هذا الاستدلال قابلٌ للنقاش، من ناحية أنّ الآيات دالّة على لزوم الكفر بالطاغوت. ومفهوم الكفر فيها ورد في مقابل دعوة من دعا إلى التحاكم إلى الطاغوت، فيكون المراد ـ ولو في الاحتمال القوي الموجب لهدم دعوى الظهور المقابل ـ التبرّي منه والجحود به وتركه، ولا دليل على أزيد من هذه المعاني التي ذكرت في اللغة لمعنى الكفر من التبرّي والجحود والستر، وهذا الأمر يحول دون انعقاد ظهور أو إطلاق في مفهوم المواجهة بما فيها المسلّحة، فيعيق التمسّك بالآية الكريمة.

ب ـ أمّا عن نسبة هذا الدليل إلى الأدلّة المانعة عن الخروج المسلّح فهي نسبة العام والخاص، إمّا من جهة كون الحاكم الطاغوت خصوص المسلم أو خصوص عصر الغيبة شيعيّاً أو غير ذلك، فتصلح تلك مقيدةً لإطلاق الدلالة هنا، سواء الإطلاق الموجود في كلمة «طاغوت»، أم الإطلاق الموجود في كلمة «أمروا أن يكفروا به»، فتقدّم تلك الأدلّة على هذا الدليل على تقدير تماميّتها.

ج ـ إضافةً إلى ذلك، لا تحدّد لنا هذه الآيات المعيار الذي يصبح فيه الحاكم طاغوتاً بحيث يجوز القيام عليه، هل فسقه الشخصي أو ظلمه للرعيّة أو عدم تطبيق الشريعة؟ وإن كان المفترض بالمستدلّ هنا الالتزام بالإطلاق؛ لأنّه جعل معنى «الطاغوت» هو كلّ تعدٍّ على حدود الله، إلا إذا كانت هناك قرينة صارفة.

٢ ـ مبدأ النهي عن الركون للظالمين وإنتاج فقه الثورة، تعليق ونقد

ثاني الأدلّة هو ما دلّ من الآيات والروايات على النهي عن الركون إلى الظالمين، كقوله تعالى: **﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ﴾** (هود: ١١٣).

وبيان الاستدلال بهذه الآيات والروايات أنّها ظاهرة في حرمة الركون، بدلالة صيغة النهي فيها من جهة أولى، والإعلام بإيجاب ذلك دخول النار من جهة ثانية. ومعنى الركون هو الميل، والمصاحبة، والانقطاع إليهم، ومداهنتهم وما شابه ذلك. وهذا كلّه يلازمه فعلياً مواجهتهم

ومقارعتهم؛ إذ لا يمكن أن يجتمع عدم الركون إلى الطغاة مع العيش بسلامٍ معهم، فتدلّ ـ التزاماً ـ على وجوب الخروج، بما فيه المسلّح، عليهم، حيث لا يمكن غيره[1].

وهذا الوجه قابل للمناقشة أيضاً؛ وذلك أنّ عدم الركون لا يلازم ـ عرفاً ـ المواجهة معهم، بل يصدق بالهجرة عن دارهم، وبالمعارضة السلميّة لهم حتى لو لم تؤدّ إلى نتيجة، حيث يقال عرفاً إنّه لا ركون إليهم ولا ميل نحوهم، فالاستدلال بهذه الملازمة المدّعاة في غير محلّها.

والمدلول اللغوي لكلمة الركون وأمثالها يفيد فعلاً إيجابيّاً نحوهم مثل الميل والمصاحبة والانقطاع إليهم ومداهنتهم والتودّد إليهم والاعتماد والاتكاء عليهم و.. أمّا الانعزال عنهم وهجرهم وأمثال ذلك فلا تفيده الدلالة اللغوية إطلاقاً. وقد بحثنا حول مفهوم الركون بالتفصيل في موضعه[2].

٣ ـ مرجعيّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في تأصيل التفكير الثوري، وقفة تأمّل

ثالث المرجعيّات الاستدلاليّة هنا، هو الاستناد إلى الآيات والروايات الدالّة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث تدلّ بإطلاقها على لزوم إسقاط النظام المنحرف أو القيام عليه، ولو قياماً مسلّحاً[3]. ومن الواضح في أدبيات التاريخ الإسلامي ومذاهبه استخدام هذه المفردة في تبرير الثورات، فخلع عنوان الأمر والنهي هو من الأمور المتداولة في الأدبيات القديمة عند الثوريّين المسلمين المعارضين للسلطات القائمة آنذاك.

وبيان كيفيّة الاستناد إلى أدلّة فريضة الأمر بالمعروف هنا، وهو من أهم الأدلّة، هو:

أ ـ إنّ المراد بالأمر والنهي في هذه الفريضة ليس الأمر والنهي القوليّين، بحيث يستخدم الآمر صيغة الأمر أو مادته، أو يستخدم الناهي صيغة النهي أو مادته، وإنّما الحمل على المعروف

---

(١) دراسات في ولاية الفقيه ١: ٦١٤ ـ ٦١٨؛ والآصفي، الجهاد: ١٥٢ ـ ١٥٣؛ وولاية الفقيه في حكومة الإسلام ٤: ٢١ ـ ٢٣.

(٢) راجع: قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني: ٦٨٦ ـ ٦٩٣.

(٣) انظر: دراسات في ولاية الفقيه ١: ٦٠٠ ـ ٦٠٤؛ وحبيب الله طاهري، تحقيقي بيرامون ولايت فقيه: ٢٨٩ ـ ٢٩٢؛ والآصفي، الجهاد: ١٥٣ ـ ١٥٧؛ وولاية الفقيه في حكومة الإسلام ٤: ٢١ ـ ٢٣.

والمنكر، وهذا المعنى كما يكون باللسان يكون باليد أيضاً، وتطبيقه في موردنا بأنّ استخدام القوّة ضدّه نوعٌ من حمل الحاكم على المعروف وترك المنكر، فتكون إطلاقات هذه الفريضة شاملة لهذا الباب أيضاً.

ب ـ أن نستند إلى الروايات الواردة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتي تؤسّس لمرتبةٍ جديدة من مراتبه، وهي مرتبة اليد، بدعوى أنّ المراد باليد، مطلق الحمل على المعروف ولو باستخدام القوّة، فيكون موردنا هنا مشمولاً لنصوص هذه المرتبة حينئذ.

ومما يساعد على هذا الفهم لباب الأمر بالمعروف هو ما نجده عند بعض الفقهاء من إدراج باب الجهاد في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مما يشير إلى أنّهم يرون فيها مفهوماً مندرجاً في الأمر بالمعروف أو في جوّه ومناخه.

وهذا الدليل سبق أن ناقشناه بالتفصيل في مباحث فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1]، لكنّني أشير هنا لبعضٍ من تلك المداخلات باختصار، وعلى هذا يمكن المناقشة فيه بكلتا صيغتيه؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ هذا المورد، أي تطبيق باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على موارد الجهاد الداخل ـ إسلامي الموجب لإراقة الدماء، لا يحرز شمول إطلاقات باب الأمر بالمعروف له؛ لأنّ هذه الإطلاقات جاءت:

أ ـ إمّا لوصف المؤمنين بأنّهم يأمرون بالمعروف، كقوله تعالى: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ..**﴾ (التوبة: ٧١)، ومن الواضح أنّ هذا السياق ليس في مقام البيان حتى نأخذ بإطلاقه، فلعلّ فريضة الأمر والنهي خاصّة بغير حال القتل والجرح وإقامة الحروب، وهذا محتمل.

ب ـ أو لوصف النبيّ صلى الله عليه وآله بصفاتٍ حميدة، مثل قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ..**﴾ (الأعراف: ١٥٧)، وهذا المقام ليس مقام تشريع أحكام حتى نأخذ فيه

---

(١) راجع: فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٤٨٣ ـ ٤٨٩.

بالإطلاق.

ج ـ أو لأصل الحث على هذه الوظيفة وتقريرها بوصفها مبدأ وفريضة في الإسلام، كقوله تعالى: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ (آل عمران: ١٠٤)، فهذا اللسان ونحوه يريد تأسيس أصل الفريضة والحثّ عليها، ولا يريد بيان أنّ هذه الفريضة ما هي مراتبها؟ وهل تصل إلى حدّ إراقة الدماء أو فتح حروب بين المسلمين أو لا؟

د ـ أو لبيان سلبيّات ترك هذه الفريضة وإيجابيّات فعلها، كما جاء في عدد من الروايات كخبر يحيى بن الحسن[١] وغيره، ومثل هذا اللسان لا يتسنّى جعله مرجعاً يُستند إلى إطلاقه في مثل هذا المورد الخطير.

وعليه، يصعب الحصول على نصّ إطلاقي ثابت يستوعب الصورة التي نحن فيها.

ثانياً: لو سلّمنا الدلالة الإطلاقيّة في نصوص تشريع الفريضة نقول: إنّها تعارض بالعموم من وجه ما دلّ على حرمة إراقة دماء المسلمين كما هي الحال غالباً في مورد الثورات المسلّحة، فإذا حصل التعارض، فالمرجع هو التساقط، كما تقرّر في أبحاث التعارض من أصول الفقه، فدليل الفريضة يقول: يجب الأمر بالمعروف مطلقاً أدّى ذلك إلى إراقة دماء المسلمين أم لا، بينما دليل حرمة دماء المسلمين ينادي بحرمة ذلك مطلقاً سواء كان هناك أمر بمعروف أم لا، ومقتضى ذلك سقوط الدليلين في مورد التعارض، والعودة إلى العمومات الفوقانيّة أو الأصول العمليّة في المقام، ولم يعد يمكن إثبات وجوب الخروج على أقلّ تقدير.

ثالثاً: إنّ الروايات التي ورد فيها الحديث عن مرتبة اليد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يصحّ الاستناد إليها هنا لضعف دلالة ما صحّ منها، وضعف سند ما دلّ منها، وقد قلنا بأنّ دلالة أكثرها غير تامّة لمثل موردنا، على ما حقّقناه مفصّلاً في محلّه[٢].

رابعاً: قلنا في مباحث فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «**أنه يمكن فرض مفهومين للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**:

---

(١) راجع: تفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١١٩، أبواب الأمر والنهي، باب١، ح٧.

(٢) راجع: فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٤٧٠ ـ ٥١٦.

الأول: المفهوم العام، والذي يستوعب كلّ عمل تغييري نحو الأفضل، فيشمل بذلك الجهاد ضدّ الكافرين أو البغاة أو الطغاة أو غير ذلك، كما يشمل الحدود والتعزيزات والقصاص والديات والأحكام القضائية التي تصبّ جميعها في سياق إصلاح الوضع العام، وهنا نقبل بمرتبة اليد في الأمر والنهي ويكون معناها هو الجهاد وأمثاله مما تقدّم، لكن تجري على هذه المرتبة الأحكام الخاصّة بالجهاد والحدود والقصاص والقضاء والتعزير وغيرها، فيكون الجهاد هو مرتبة اليد مثلاً.

الثاني: المفهوم الخاص، وهو كلّ ما نفرضه بمعزل عن الجهاد والحدود ونحو ذلك، وهنا لا يوجد ما يدلّ على مرتبة اسمها اليد؛ إذ النصوص الصحيحة الدلالة مع ضعف السند لا ترقى أن تكون اثنين أو ثلاثة، وهذا القدر لا يفيد تواتراً ولا اطمئناناً بالصدور، ولم تثبت رواية صحيحة السند وتامّة الدلالة حتى يؤخذ بها، ولو كان فهو لا يتخطّى الحديث أو الاثنين، علماً أننا لا نأخذ ـ كما حقّقنا مفصّلاً في مباحث حجيّة الحديث من أصول الفقه ـ إلا بالخبر المطمأنّ بصدوره، وتحصيل الاطمئنان ـ سنداً ودلالةً ـ بهذا الأمر الخطير من مثل هذه النصوص القليلة يبدو عسيراً»[1].

وهذا يعني أنّ إطلاق عنوان الأمر بالمعروف يمكن أن يصحّ بالمفهوم العام دون الخاصّ، وهذا المفهوم العام أحكامُه لا ترجع لباب الأمر بالمعروف فقط، بل ترجع للأبواب الأخرى التي تمثل مصداقاً له فيلحَقُه شروطها، مثل باب الجهاد، والمفروض أنّنا نبحث الآن في هذا الباب لنعرف الشروط، فلا يمكن التمسّك بأدلّة الأمر والنهي لفرض الحكم هنا، فتأمّل جيّداً.

وعليه، يصعب الجزم بدلالة باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لما يشمل حالة إحداث حربٍ بين المسلمين وتقاتل وسفك دماء وما إلى ذلك من مستلزمات ومستتبعات. لكن إذا أمكن القيام ضدّ الحاكم بحيث لا يلزم منه ذلك، فقد يُقال: لا مانع منه، إلا أنّه قليل الوقوع.

قد يقال: إنّ الإمام الحسين‰ قد جعل ثورته مصداقاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مقولته المشهورة: «لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً.. أريد أن آمر بالمعروف وأنهى

(١) المصدر نفسه: ٥٠٢ ـ ٥٠٣.

عن المنكرو أسير بسيرة جدي و..»[١]. فهذا خير دليل على صحّة الاستدلال بأدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هنا.

إلا أنّ هذه الرواية رغم دلالتها، بحثنا عنها ووجدنا أوّل من كتبها ودوّنها ـ بما يتضمّن صيغة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ هو صاحب كتاب الفتوح، ابن الأعثم الكوفي المتوفى ٣١٤هـ، ولم نجدها ـ متضمِّنة للجملة موضع الشاهد ـ في أيّ مصدر حديثي أو روائي سنّي أو شيعي عدا بحار الأنوار وما بعده، وهي في جميع المصادر مرسلة لا سند معتبراً لها، كما لم أجد الرواية في مصادر التاريخ الكبرى، فهذا يعيق إمكانيّة الاستدلال بها على الحكم الشرعي، مضافاً إلى أنّ الرواية في كتاب الفتوح وبعض المصادر الأخرى أضيف إليها "السير وفق سيرة الخلفاء الراشدين"، وهو إمّا تقيّة مداراتيّة، وهي بعيدة هنا، أو هذا يوجب ـ شيعيّاً ـ التشكيك في هذا الخبر.

٤. تنزيل فقه جهاد البغاة على جهاد الطغاة، ملاحظات تقويميّة

رابع الأدلّة هنا هو الاستناد إلى عمومات جهاد البغاة، وذلك على أساس أنّ مغتصب السلطة أو الظالم للرعية أو المخالف لشرع الله باغٍ، فيتمسّك بدليل جهاد البغاة، لإثبات وجوب مقارعة هؤلاء الظالمين الباغين على المسلمين. وقد رأينا أنّ أدبيّات العلماء المسلمين سابقاً كانت تستخدم كلمة "البغي" للإشارة إلى موضوعنا هنا.

وبصياغة أعمق: إنّ آية البغي تشير إلى نقطتين: الأولى الإصلاح بين المقاتلين، والثانية مقاتلة الباغين منهم، ونحن لا نحتمل أن يكون الواجب الثاني مرتبطاً بالواجب الأوّل، بمعنى حصر جهاد البغاة بأن تكون إحدى الطائفتين المتقاتلين قد بغت على الأخرى، بل نأخذ بدلالة: «فقاتلوا التي تبغي» لإثبات حكم كلّي، وهو وجوب مقاتلة كلّ باغٍ، سوى كانت هناك حرب سابقة أم لا، وسواء حصلت محاولة إصلاح أم لا، وسواء بغت فئة على فئة أم فئة على الإمام ومنصبه.

---

(١) الفتوح ٥: ٢١؛ وبحار الأنوار ٤٤: ٣٢٩ ـ ٣٣٠؛ وعوالم العلوم والمعارف (الإمام الحسين): ١٧٩؛ ومعالم المدرستين ٣: ٥٠؛ ومكاتيب الرسول ٢: ٣٦٦.

وبعبارة أخرى: إنّ المقطع المذكور من الآية حكمٌ مستقلّ بنفسه، فكلّ باغٍ تجب مقاتلته، حتى لو لم يبدأ هو بالقتال، فالمورد وإن كان حصول تقاتل، لكنّ المورد لا يخصّص الوارد، ومعه كانت حروب معاوية وغيره حروبَ بغي، وإن لم يبدؤا هم بالقتال أوّلاً.

وعليه، فحيث إنّ الحكّام الجائرين باغون على الإمام الشرعي وخارجون عن حكمه وسلطانه وإطاعته، وجبت محاربتهم ومواجهتهم(١).

وقد نوقش هذا الدليل، ويناقَش، من جهات:

أوّلاً: ما ذكره السيد كاظم الحائري، من أنّ عمدة الدليل على جهاد البغاة هو الآية الشريفة في سورة الحجرات، وهي ظاهرة في الباغي المحارب بالفعل، المنشغل بالحرب ونار الفتنة، وهذا أمرٌ غير متحقّق هنا، فإنّ الحكّام الظالمين هم المسيطرون ـ حسب الفرض ـ وليسوا في حاجة إلى إشعال حرب، بل يهمّهم عدم اشتعالها، فيكون هذا المورد هنا خارجاً عن دلالة الآية الكريمة(٢).

وهذا الإشكال:

١ ـ أجاب عنه الشيخ الآصفي، بأنّ الآية القرآنية لا تتحدّث عن حكمٍ واحد هو اقتتال جماعة، ثمّ الإصلاح بينهما، ثمّ بغي إحدى المجموعتين على الأخرى، فهذا خطأ في تفسيرها، بل المقطع الأوّل من الآية منفصل عن المقطع الثاني، وبهذا يكون في الآية حكمان هما:

أ ـ اذا اقتتلت طائفتان من المؤمنين فأصلحوا بينهما.

ب ـ إذا بغت جماعة من المؤمنين فقاتلوا هذه الفئة الباغية بلا فرق بين أن تقاتل غيرها أو لا تقاتل، فالمهم صدق أنّها بغت(٣).

إلا أنّ هذا الجواب غير واضح؛ وذلك:

أ ـ إنّ في الآية ربطاً بحرف «الفاء» في قوله: «فإن بغت»، مع التعبير بـ ﴿**إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى**﴾ في إشارة إلى الطائفتين المذكورتين سابقاً.

---

(١) انظر: دراسات في ولاية الفقيه ١: ٦١٢ ـ ٦١٣؛ والآصفي، الجهاد: ١٦٩ ـ ١٧١؛ والكفاح المسلّح: ٨٣؛ وتحقيقي بيرامون ولايت فقيه: ٢٩٦ ـ ٢٩٧؛ والصادقي، تبصرة الفقهاء ١: ٣٤٦.

(٢) انظر: الكفاح المسلّح: ٨٣.

(٣) الآصفي، الجهاد: ١٧١ ـ ١٧٢.

نعم، نحن نقبل أنّ الاقتتال ليس من الضروري أن تكون قد شرعت به الفئة الباغية، بل قد تشرع به الفئة الأخرى، مع صدق عنوان البغي على الثانية، إلا أنّ عنوان البغي هذا واضحٌ من الآية أنّه جاء في سياق الاقتتال الداخلي، لا في سياق مطلق الخلاف. فإحراز شمول الآية لغير هذا المورد صعب.

ب ـ إنّ التمسّك بهذه الطريقة في تفسير الآية، معناه أنّ أيّ بغي يحصل من جهة بين المسلمين على جهة أخرى يوجب الحرب ضدّ الفئة الباغية دون حاجة إلى المطالبة بالصلح أو نحوه؛ لأنّ فكّ المقطع الثاني عن الأوّل، معناه أنه تجب محاربة كلّ فئة باغية، وهذا البغي ليس من الضروري ـ حسب رأي المجيب هنا ـ أن يكون قتالاً؛ إذاً فإذا بغت جماعة على أخرى في أمرٍ وجب تجهيز جيشٍ لمقاتلتهم، لا الحديث عن الصلح أو المحاكمة القضائيّة، وهذا إذا تمّ سيلزم منه تخصيص الأكثر المرفوض؛ لأنّنا نحرز من الخارج عدم صحّة هذه الطريقة إلا في حالات محدودة باعتراف المجيب، فكيف يمكن أن نلتزم بهذا التفسير؟!

ج ـ إنّ الظاهر من الآية أنّ البغي كان بغيَ فريقٍ على آخر، دون مطلق البغي ولو كان بغياً على أحكام الله، وعليه فلا تصلح الآية، حتى لو اقتطعنا الجزء الثاني منها، دليلاً دوماً في محلّ بحثنا، وذلك أنّه لو رضي المسلمون بحاكمٍ غير شرعي ـ وفق نظريّة سياسية فقهيّة ما ـ لكنّه كان عادلاً لا يبغي على جماعة المؤمنين، كلّ ما في الأمر أنّه غير فقيه مثلاً على نظريّة ولاية الفقيه، أو لا يطبّق الشريعة بأكملها، أو هو فاسق في شخصه أو.. فهنا لا يصدق عليه الجزء الثاني من الآية الكريمة، فكيف جُعلت هذه الآية دليلاً على وجوب إسقاط الأنظمة غير الشرعيّة مطلقاً؟!

فالإنصاف أنّ هذا الجواب على إشكال السيد الحائري في غير محلّه.

٢ ـ أجاب عنه ـ أيضاً ـ السيد الحائري نفسه، بأنّ سيرة الإمام علي عليه السلام في حرب البغاة كانت أنّه هو من كان يبدؤهم بالقتال، لا أنّهم كانوا يشعلون نار الحرب والفتنة بين المسلمين، فهذا دليلٌ على أنّ حكم البغي الوارد في الآية لا يختصّ بمن يبدأ بالقتال، بل حتى لو لم يكن الباغي ـ كما هي الحال مع السلطان غير الشرعي ـ شارعاً بالقتال وجب الخروج عليه تحت عنوان البغي[1].

---

(١) الكفاح المسلّح في الإسلام: ٨٤.

وهذا الوجه أجاب عنه الحائري نفسه[1] بأنّه دليلٌ لبّي يصعب التعدّي عنه، فمورده كون الذي بغي عليه هو الإمام المبسوط اليد، وما نحن فيه عكس ذلك. **بل قد يمكننا أن نضيف هنا** بأنّه من غير المعلوم أن لا يصدق على الخوارج أنّهم أرادوا القتال، وبغوا على الناس، واعتدوا عليهم.

ثانياً: إنّ ظاهر الآية أنّ الفريقين جماعة، وما نحن فيه بغيٌ على الإمام الشرعي، وهو فرد، فمغتصب السلطة فردٌ اعتدى على الحاكم الشرعي الذي هو فردٌ أيضاً، مع أنّ ظاهر الآية وجود جماعتين.

وهذا الإشكال غير دقيق؛ لأنّه يصوّر الصراع شخصيّاً، مع أنّ طبيعة الأشياء أن يكون مع الإمام الشرعي جماعته، ومع الحاكم المتسلّط جماعته أيضاً، فليست الأمور فرديةً، وإن كان الأمر قد يحصل كذلك في حالات نادرة جدّاً.

ثالثاً: ما ذكره السيد الحائري ـ وتبعه الآصفي ـ من أنّ سفك الدماء في الخروج على السلطان الجائر أكبر بكثير عادةً من سفكها في قمع الخارجين على النظام الشرعي، مما يعني أنّ الترخيص في سفك الدماء والاقتتال الداخلي في حالة قمع الخارجين، لا يلازم الترخيص في الحالة الثانية عرفاً. لكنّ الحائري والآصفي عادا وعلّقا بأنّ هذه المسألة تختلف باختلاف الظروف، فقد تكون كذلك وقد تكون بالعكس و..[2].

والتعليق الأخير في محلّه، لكنّ أصل الإشكال غير وارد؛ لأنّ مقاتلة البغاة لا تعني مقاتلة خصوص الباغين على الإمام الشرعي الخارجين عن سلطانه، كما تصوّر ذلك مشهور الفقهاء، الذين مشى على فهمهم الحائريُّ هنا، فقد بيّنا فيما تقدّم أنّ البغي مفهومٌ أوسع من ذلك بكثير، وأنّ بغي الخارجين أحد أنواع البغي الذي دلّت عليه الآية، وعليه، فنحن لا نريد التعدّي من قتال البغاة بالمصطلح الفقهي إلى قتال السلطان الجائر، حتى يبرز هذا الفرق ويُتوقّف في أمر التعدي، بل الهدف الاستناد إلى الآية مباشرة للأخذ بإطلاقها دفعةً واحدة في تمام الحالات، لا في حالة خاصّة كي يُتعدّى منها إلى غيرها، وعليه فلا فرق بين كثرة الدماء المسفوكة وقلّتها

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه؛ والجهاد: ١٧٢.

بحسب دلالة الآية بالعنوان الأوّلي.

وحصيلة الكلام في هذا الدليل الرابع أنّه لا يدلّ على قاعدةٍ شرعيّة أو وجوب الثورة المسلّحة ضدّ النظام الجائر مطلقاً، بل إذا صدق أنّ هذا النظام اعتدى على المؤمنين وقاتلهم ودارت حرب بين الطرفين بحيث لا يمكن وقفها إلا بمقاتلته كان ذلك، لكن بين هذه النتيجة والبحث الذي نبحثه هنا نسبة العموم والخصوص من وجه.

٥ ـ مرجعيّة لزوم الاهتمام بأمور المسلمين وإعانة المظلومين، تأمّلات ومراجعات

خامس الأمور التي عوّلوا عليها هنا هو الاستناد إلى النصوص الدينيّة الدالّة على لزوم إعانة الضعفاء والمظلومين، وعدم جواز ترك المبالاة بأمور المسلمين، فإنّ التمسّك بإطلاق هذه النصوص يدلّ على لزوم القيام بهذه الوظائف حتى لو كان ذلك على سبيل الكفاح المسلّح[١].

ومن هذه الروايات ـ وهي كثيرة موجودة في مصادر الحديث عند السنّة والشيعة ـ ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله، وبعض الأئمّة، باختلافات طفيفة: «لن تقدّس أمّةٌ لا يؤخذ للضعيف فيها حقّه من القويّ غير متتعتع»[٢].

وهذا الدليل قابلٌ للمناقشة من جهتين:

الجهة الأولى: إنّ الصورة التي تفرضها هذه الروايات أقصى ما فيها لزوم الاهتمام بأمر المسلمين والدفاع عن حقّ المظلومين، وهذا إنّما يصدق في بعض أنواع الحكومات الفاسدة، وهي الحكومات التي تظلم شعبها وتبطش بهم، أمّا الحاكم المنحرف في شخصه، أو الذي لا يطبّق شرع الله تعالى، فهذا لا يُعلم نظر مثل هذه النصوص إليه، فلا يمكن الاستناد إليها في مورده، كما هو واضح.

الجهة الثانية: لا يُحرز في مثل هذه النصوص انعقاد إطلاق يشمل حالة الحرب الداخليّة بين المسلمين وسفك الدماء، فإنّ الاهتمام بأمر المسلمين يصدق بمتابعة أمورهم والدفاع عنهم بغير

---

(١) انظر: دراسات في ولاية الفقيه ١: ٦١١؛ وتحقيقي بيرامون ولايت فقيه: ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(٢) نهج البلاغة ٣: ١٠٢؛ وربيع الأبرار ٣: ٣٩٦؛ والتذكرة الحمدونية ١: ٣٢٤؛ وسنن ابن ماجة ٢: ٨١٠؛ ومجمع الزوائد ٤: ١٩٧؛ وانظر: مسند زيد بن علي: ٤٢٠.

أسلوب القتال العسكري، ولا نحرز نظر مثل هذه النصوص إلى مطلق اشكال الدفاع أو الاهتمام حتى ما أدّى منه إلى معارضة مسلّحة. نعم، بعض ألسنة بعض الروايات الآحاديّة يستوحى منه مثل هذا الإطلاق، بل لو أخذ بالإطلاق للزمت لوازم في بعض الروايات هنا؛ إذ الإطلاق محفوظ حتى في مثل الظلم الفردي أيضاً. **وستكون لنا عودة لبعض هذه الأدلّة هنا؛ لأخذ مجموع المقدار الذي يمكن أخذه من كلّ واحد منها.**

٦ـ مرجعيّة التحليل العقلاني لمنظومة التشريع الإسلامي، مراجعة نقديّة

سادس المقاربات الاستدلاليّة هنا هو تحليل طبيعة الإسلام ومشروعه الإنساني، فإنّ الإسلام دينٌ عالميّ يهدف للسيطرة على العالم، وإقامة حكمه فيه، وإذا كان كذلك لا يحتمل أن يحرّم القيام العسكري ضدّ الفئة الحاكمة المنحرفة عندما ينحصر علاج انحرافها بتقويمها بالقوّة ولو العسكريّة، فعدم تشريع الإسلام حكماً من هذا النوع يعدّ نقطة ضعف تشريعيّة فيه، تؤدّي إلى عدم التوازن الداخلي في تشريعاته[1].

وبصيغة أخرى: إنّه من الضروري تفكيك التشريعات والقوانين نفسها، وأن نرى انسجامها بعضها مع بعض، وعليه، كيف يمكن لدين أن يهدف السيطرة على العالم لإقامة حكومة الحقّ، وخوض حروب مع كلّ الناس لأجل ذلك، إلا أنّه يمنع عن مجاهدة الفئة الحاكمة عند المسلمين والتي تفرّغ الإسلام من مضمونه وتبعده عن الحكم والإدارة؟! إنّ نفس هذا التحليل العقلائي يفضي إلى اليقين بأنّ الإسلام فيه تشريعُ القيام المسلّح ضدّ الحاكم المنحرف.

لكنّ هذا الكلام قد يلاحظ عليه:

أوّلاً: إنّ هذا اللون من الاستدلال نوعٌ من القياس؛ إذ نحن هنا تعدّينا من تشريع عالميّة الإسلام والجهاد الابتدائي لبسط حاكميّة الدين إلى حكمٍ آخر في موضعٍ آخر، وهو القيام المسلّح ضد النظام الحاكم المسلم، وهذا هو القياس بعينه، فيكون باطلاً.

ويمكن أن يجاب ـ كبروياً ـ بأنّ هذا اللون من الاستدلال ليس قياساً، بل هو تحليلٌ عقلائي لطبيعة التشريعات يؤدّي إلى اليقين أو الاطمئنان بثبوت تشريعٍ ما، ومثله كثيرٌ في ممارسات

(١) الكفاح المسلّح في الإسلام: ٩٩ ـ ١٠٠.

الفقهاء المسلمين حتى الرافضين لنظريّة القياس، فعندما يقول بعضٌ: إنّ ملاحظة مجمل التشريعات الإسلاميّة يُفضي إلى اليقين بعلاقة الدين بالسياسة، وبأنّه لا يقام الدين بلا دولة.. فهو لا يريد ممارسة قياس، بقدر ما يريد فهم طبيعة التشريعات فهماً عقلائياً عرفيّاً موجباً لليقين، دون الظنّ، كما هي الحال في القياس، فنحن هنا أقرب لفهم مذاق الشارع من مسألة القياس.

ثانياً: إنّ هذا الدليل مبنيٌّ على افتراض أنّ الإسلام يسعى للسيطرة بالقوّة على العالم، وهذا ما يقوم على نظريّة الجهاد الابتدائي، وقد سبق أن بحثنا هذه النظريّة مفصّلاً، وشكّكنا في وجودها في الشريعة الإسلاميّة. وعليه، فغاية ما في عالميّة الإسلام هو نشره بالقول واللسان والوسائل السلميّة الأخرى، ومن ثمّ فلا تكون هناك أيّ مفارقة قانونيّة في أن يحظر الإسلام الخروج المسلّح على الحاكم، كما يحظر الجهاد الابتدائي، أو لا يشرّعه، فيختلّ المنطلق الذي انطلقت منه عمليّة الاستدلال هنا.

ثالثاً: مع قبولنا بممارسة مثل هذا النوع من التحليل العقلائي للتشريع، إلا أنّنا نجده هنا يواجه عقبة؛ وذلك أنّنا نعلم باليقين أيضاً من جملة نصوص الكتاب والسنّة أنّ دماء المسلمين من أعظم الحرمات، فأيّ مانع أن تتعاطى الشريعة في مجال السياسة الخارجيّة بمنطق القوّة، إلا أنّها تقف متحفّظةً عن استخدام المنطق عينه في السياسة الداخليّة، حمايةً للكيان الداخلي للمسلمين وحصراً لأساليب التغيير الداخلي بالطرق السلميّة، وهذا أمرٌ معقول ووجيه، له نماذج في القوانين البشريّة، وعليه فلا يُحرز التعدّي المذكور في روح هذا الدليل، رغم الممارسة الاجتهاديّة الجميلة التي يحتويها.

٧ـ مبدأ تحريم إعانة الظالم وحبّ بقائه في تشييد المنطق الثوري، نقدٌ وتأمّل

سابع مداركهم هنا هو ما دلّ على حرمة إعانة الظالم ومساعدته، وحبّ بقائه، وهذه الروايات كثيرة جداً في مصادر الحديث الشيعيّة والسنيّة، لا نطيل باستعراضها، فقد بحثها الفقهاء بالتفصيل في مباحث المكاسب المحرّمة، فلتراجع هناك، وألسنة هذه الروايات شديدة جداً.

وتقريب الاستدلال بهذه النصوص أنّ التسليم للظالم وإطاعته في أوامره الحكوميّة، والخضوع لقوانين دولته من أبرز مظاهر الدعم له والتأييد، فيكون ذلك مشمولاً لحرمة إعانة

الظالم كيفما كان[1]، أليس سكوت المعارضين عن ظلم الظالم إعانة له وخدمة يرتاح بها حكمه ويمتدّ بها سلطانه؟! فكيف يكون تقديم دواة وقلم للظالم حرام، وهو إعانة له، ولا يكون سكوت المعارضين إعانة وخدمة؟! إنّ الفهم الحرفي لنصوص الإعانة يصوّرها لنا فعلاً، فيما قد تكون سكوتاً وسلباً.

وهذا الوجه في الاستدلال يختلف عن الدليل الثاني المتقدّم، وهو حرمة الركون، من حيث إنّ مفهوم الإعانة يختلف عن مفهوم الركون، فيكون تقريب الاستدلال مختلفاً، إضافة إلى أنّ المستند هناك عمدته الدليل القرآني، فيما المستند الأساس هنا هو النصوص الحديثيّة، والتي لن نبحث في سندها ودلالتها منفردةً، كي لا نخرج عن أصل البحث.

ومن الطبيعي هنا أن تترك رؤية الفقيه في مسألة إعانة الظالمين أثراً على بحثنا هنا، فإذا خرج الفقيه بنظريّةٍ هناك ترى حرمة إعانة الظالم مطلقاً، في أمرٍ حلالٍ أو حرام، ينفتح عنده وجه الاستدلال هنا، أمّا إذا كان يرى حرمة الإعانة في الأمر الحرام فقط، كما ذهب إليه بعض الفقهاء، أشكل هذا الاستدلال، فإنّ مجرّد السكوت ـ بما هو هو ـ ليس أمراً حراماً، كما لا إعانة فيه على حرامٍ بعينه، ما لم نقل بأنّه إعانة على بقاء حكمه، إلا أنّ الذي يقول بتخصيص الإعانة بالحرام يخرج هذه الصورة، وإلا كان خلف التخصيص، إذ كلّ إعانة ستكون على حرام حينئذ، وتفصيل مباحث إعانة الظالمين موكول إلى محلّه، وقد أشرنا سابقاً لعدم وجود تحريم كلّي في هذا الصدد.

وعلى أيّة حال، فهذا الوجه غير تامّ؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ الظاهر من مراجعة الروايات في باب إعانة الظالمين ـ لا سيما التامّ سنداً منها ـ أنّها ناظرة إلى الإعانة بمعنى الفعل الإيجابي الذي يقوم به الإنسان فيساعد الظالم في ذلك، دون الفعل السلبي الذي هو عدم فعلٍ في الحقيقة.

ففي خبر حريز قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «اتقوا الله وصونوا دينكم بالورع.. إنّه من خضع لصاحب سلطان ولمن يخالفه على دينه طلباً لما في يديه من دنياه أخمله الله عز وجل ومقته عليه، ووكله إليه، فإن هو غلب على شيءٍ من دنياه، فصار إليه منه شيء نزع الله جلّ اسمه

(١) انظر: دراسات في ولاية الفقيه ١: ٦١٤ ـ ٦١٨.

البركة عنه، ولم يأجره على شيء منه ينفقه في حجّ ولا عتق ولا برّ»[(١)]، حيث الظاهر من الرواية أنّ المعين يفعل ذلك طالباً شيئاً من السلطان يمنحه إيّاه، ويأخذه منه، كما أنّ ذيلها واضح في الإنفاق لمعونة السلطان، فيصعب تعدية مثل هذا اللسان إلى حالة السكوت عن الظالم مع عدم تقديم العون له.

ومثل ذلك صحيحة هشام بن سالم، عن أبي بصير قال: سألت أبا جعفرعليه السلام عن أعمالهم، فقال لي: «يا أبا محمد، لا، ولا مدّة قلم، إنّ أحدهم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلا أصابوا من دينه مثله..»[(٢)]. فهي ظاهرة في السؤال عن أعمالهم، أي أخذ الوظيفة عندهم والعمل لهم، وقد كان جواب الإمام واضحاً أيضاً في النهي أن يطلب من دنياهم شيئاً، وهذا كلّه يصعب تعديته إلى حالة السكوت والعزلة.

ومثله صحيحة يونس بن يعقوب، قال: قال لي أبو عبد اللهعليه السلام: «لا تعنهم على بناء مسجد»[(٣)]، فهي ظاهرة في الفعل الإيجابي ولو كان في حدّ نفسه حلالاً.

وكذلك خبر السكوني، عن جعفر بن محمّد، عن آبائه ـ عليهم السلام ـ قال: قال رسول اللهصلى الله عليه وآله: «إذا كان يوم القيامة نادى منادٍ: أين أعوان الظلمة، ومن لاق لهم دواة، أو ربط كيساً، أو مدّ لهم مدّة قلم، فاحشروهم معهم»[(٤)]، ونحوه: «ما اقترب عبد من سلطان جائر إلا تباعد من الله..»[(٥)].

وعلى المنوال عينه الروايات التي وردت في مدح الظالمين، والتي رواها الحرّ العاملي في الباب ٤٣ من أبواب ما يكتسب به[(٦)]، وما عقده الحرّ أيضاً في الباب ٤٤ من نصوص تحرّم صحبة

(١) الكافي ٥: ١٠٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٧: ١٧٨، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٤٢، ح٤.
(٢) الكافي ٥: ١٠٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٧: ١٧٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٤٢، ح٥.
(٣) تهذيب الأحكام ٦: ٣٣٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٧: ١٨٠، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٤٢، ح٨.
(٤) تفصيل وسائل الشيعة ١٧: ١٨٠ ـ ١٨١، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٤٢، ح١١.
(٥) الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٦٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٧: ١٨١، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٤٢، ح١٢.
(٦) راجع: تفصيل وسائل الشيعة ١٧: ١٨٣ ـ ١٨٤.

الظالمين ومحبّة بقائهم[1]، **أو ما ورد في تحريم الولاية من قبلهم**، والذي جمعه العاملي في الباب ٤٥[2].

فهذه كلّها ظاهرة بوضوح في الفعل الإيجابي، ولا تشمل حالة شخص لا يتعاطى مع السلطان ولا يحبّ بقاءه، ولا يتولّى عنده، ولا يصاحبه أو يصبح محسوباً عليه ولا مثل ذلك، ولم نعثر على رواية تامّة السند تشمل حالة السكوت، فالاستناد إلى أدلّة حرمة معونة الظالم في غير محلّه.

ثانياً: بقطع النظر عن الملاحظة السابقة، لم تحدّد الروايات ماذا يُقصد بالظالم. كلّ ما فيها أنّها طبقت هذا المفهوم على الخلفاء الأمويّين والعباسيّين على أبعد تقدير، والشيء المؤكّد من دلالة هذه النصوص أنّه الظالم لغيره من الحكّام ممّن يبطش بشعبه وينكّل به ويجور عليهم، كما هي الحال مع هاتين الخلافتين في تاريخ المسلمين، ولا أقلّ من أنّ هذا العنوان هو المتبادر في إطلاق الظالم على الحاكم، فإنّ نعت الحاكم بأنّه ظالم يفهمه عرف أهل اللغة أنّه الظلم في الحكم والممارسة مع الناس، دون الظلم الشخصي لنفسه بأن يعصي، ولا غير ذلك، إلا بشاهدٍ أو قرينة، تماماً كما تقول: زوج ظالم، فإنّ السامعين لا يفهمون من ذلك إلا ظلم زوجته، دون ظلم سائر الناس، أو ظلمه لنفسه بالشرك أو المعصية.

نعم، بقرينة بعض النصوص الأخرى نفهم أنّ ظلم أهل البيت عليهم السلام مع تنحيتهم عن مناصبهم كان له دور في نعتهم هذا، لكنّ هذا لا يحرز تعدّيه إلى حالة قبول عموم المسلمين بحاكمٍ في عصر عدم حضور النبي ولا الإمام، لا سيما مع عدم ادّعاء الحاكم خلافة المسلمين، كما هي الحال في أكثر الدول الإسلاميّة في عصرنا.

ثالثاً: بغض النظر عما سبق، نشكّك في صدق عنوان إعانة الظالم أو محبّة بقائه على من يعارض الحاكم معارضةً سلميةً متواصلة ويعمل بالسبل السلميّة على تغيير النظام أو تصويب انحرافه حتى لو آيسَ من التغيير؛ إذ يبعد أن يفهم العرف هذه العناوين على مثل هذا المعنوَن، فهذا أوضح في عدم انطباق هذه العناوين على الساكت عن السلطان الجائر الذي لا يتخذ موقفاً منه، لا سلباً ولا إيجاباً، فهذه الملاحظة تعميقٌ للملاحظة الأولى، ولا سيّما أنّها تردّ بوضوح أكبر بعض

---

(١) راجع: المصدر نفسه ١٧: ١٨٥ ـ ١٨٧.

(٢) راجع: المصدر نفسه ١٧: ١٨٧ ـ ١٩٢، والباب الذي يليه: ١٩٢ ـ ١٩٩.

الروايات التي تنهى عن الرضا بالسلاطين وأعمالهم.

وعليه، فالاستناد إلى أدلّة حرمة إعانة الظالم وأمثالها لإثبات وجوب الخروج غير السلّمي ـ كالمسلّح ـ ضدّه، غير صحيح، وإذا صحّ ففي حالات نادرة جداً.

٨ـ مرجعيّة نصوص وجوب مجاهدة أهل البدع، نقد المستندات

ثامن المرجعيّات هنا هي الاستعانة بما جاء في بعض النصوص من قتل أهل البدع وتصفيتهم؛ إذ من الواضح أنّ السلاطين الجائرين يروّجون البدع، فإذا كان يجب قتل مبتدعٍ، فبطريقٍ طبيعي أن يكون هذا الحكم شاملاً للحاكم الذي يروّج الانحرافات في المجتمع، ويحيي البدع، فهو المصداق البارز لإحياء البدع وبثّها في مجتمع المسلمين[١].

ولكنّ هذا الدليل قابلٌ للمناقشة؛ وذلك:

أوّلاً: لم يثبت بدليلٍ معتبر وجوب أو جواز قتل المبتدع أو أهل البدعة في الدين ـ إذا لم يكن ارتداداً كما هو الظاهر ـ فغاية ما دلّ على ذلك هو:

١ ـ **خبر محمّد بن عيسى بن عبيد**، أنّ أبا الحسن(العسكري)عليه السلام، أمر بقتل فارس بن حاتم القزويني، وضمن لمن قتله الجنّة، فقتله جنيد، وكان فارس فتّاناً يفتن الناس ويدعو (يدعوهم) إلى البدعة، فخرج من أبي الحسنعليه السلام: «هذا فارس ـ لعنه الله ـ يعمل من قبلي فتّاناً داعياً إلى البدعة، ودمه هدر لكلّ من قتله، فمن هو الذي يريحني منه ويقتله، وأنا ضامنٌ له على الله الجنّة»[٢].

وظاهر هذه الرواية أنّ قرار قتله كان لكونه داعيةً إلى البدعة، كما هو واضح.

إلاّ أنّ هذه الرواية:

أ ـ ضعيفة السند بالحسين بن الحسن بن بندار القمي، ولم يوثق، فلا يستند إلى هذا الخبر.

ب ـ لم تحدّد الرواية من هو المبتدع، كما أنّنا لم نعرف ظروف أمر الإمام بقتله، فمثل هذه

---

(١) انظر: تحقيقي پيرامون ولايت فقيه: ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

(٢) اختيار معرفة الرجال ٢: ٨٠٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٨: ٣١٩ ـ ٣٢٠، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ المحارب، باب٦، ح١.

الرواية لا تكفي لمعرفة ملابسات الموضوع، فلعلّ الحكم ولائيٌّ لا إلهيّاً، بقرينة جزئيّته ووروده في حالة معينّة، فيصعب التعميم.

٢ ـ خبر جنيد، عن أبي الحسن عليه السلام قال أرسل إليّ أبو الحسن العسكري عليه السلام، يأمرني بقتل فارس بن حاتم القزويني لعنه الله، فقلت: لا، حتى أسمعه منه يقول لي ذلك يشافهني به. قال: فبعث إليّ فدعاني فصرت إليه، فقال: «آمرك بقتل فارس بن حاتم»، فناولني دراهم من عنده، وقال: «اشتر بهذه سلاحاً فأعرضه عليّ»، فذهبت فاشتريت سيفاً فعرضته عليه، فقال: «ردّ هذا وخذ غيره»، قال: فرددته وأخذت مكانه ساطوراً، فعرضته عليه، فقال: «هذا نعم». فجئت إلى فارس وقد خرج من المسجد بين الصلاتين المغرب والعشاء، فضربته على رأسه، فصرعته وثنّيت عليه فسقط ميتاً، ووقعت الضجّة، فرميت الساطور بين يدي، واجتمع الناس وأخذت إذ لم يوجد هناك أحد غيري، فلم يروا معي سلاحاً ولا سكّيناً، وطلبوا الزقاق والدور فلم يجدوا شيئاً، ولم ير أثر الساطور بعد ذلك[1].

ويرد عليه ما أورد ـ ثانياً ـ على الخبر الأوّل، مضافاً إلى ضعف سنده بالإرسال؛ لو لم نقل بعدم ثبوت وثاقة جنيد نفسه. هذا كلّه على تقدير افتراض أنّ القزويني كان مبتدعاً، ولم يكن مرتدّاً؛ لأنّه من رموز الغلاة وكبارهم في التاريخ.

وعليه، فلا دليل على جواز قتل أهل البدعة، حتى يكون منطلقاً لمقاتلة السلطان بحجّة أنّه يحيى البدعة، وأدلّة اليد في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي قد يستند إليها هنا، تقدّم أنها لا يصحّ الاستناد إليها.

ثانياً: إذا كان المراد بالمبتدع وأهل البدعة المرتدّ الذي دلّت النصوص على قتله، أشكل الاستناد إلى ذلك هنا؛ لأنّه إذا صدق على السلطان أنّه مرتدّ وكافر جازت مقاتلته، وتحسب من مقاتلة الكافرين، وتخرج عن فرض المسألة هنا، كما يجوز قتله طبقاً للرأي الفقهي الذي يحكم بقتل المرتدّ، أمّا إذا لم يصدق عليه أنّه كافر، فكيف يحكم بتعدية الحكم من المرتدّ إلى غيره، فإنّ قانون الأولويّة غير واضح هنا، فإنّ من لا يخرج عن الدين يفترض أن يكون عقابه أخفّ ممّن

---

(١) اختيار معرفة الرجال ٢: ٨٠٧ ـ ٨٠٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢٠، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ المحارب، باب٦، ح٢.

خرج، فكيف يستند إلى إطلاقات أدلّة قتل المرتد في الحكم بقتل شخص لم يرتدّ بعد؟ وكيف يستند إلى قانون الأولويّة للوصول إلى النتيجة نفسها؟!

ثالثاً: إنّ لدينا احتمالاً نجده الأرجح في تفسير مقولة «المبتدع ـ أهل البدعة»، وهو أن يراد بهم أولئك الذين يختلقون الانحرافات الفكرية في مجتمع المسلمين ويأتون بأفكار يتبعهم الناس عليها، وذلك خارج نطاق الاجتهاد المشروع في الشريعة الإسلاميّة، وهذا معناه أنّ هذا الحكم لا يسري على من يؤمن بهذه البدع أو ينشرها أو يتبعها، فهذا لا يصدق عليه أنّه مبتدع أو صاحب بدعة، فمثلاً إمام المذهب الفلاني يمكن أن يكون صاحب بدعة، أمّا أنصار هذا المذهب على مرّ التاريخ فهؤلاء لا يسمّون ـ عرفاً ـ مبتدعة أو أصحاب بدعة حتى تجري عليهم الأحكام، من هنا فما استند إليه بعض الفقهاء في باب الغيبة، من جواز غيبة أهل السنّة وبهتانهم والوقيعة فيهم؛ تمسّكاً بما دلّ على ذلك في أهل البدع، في غير محلّه، وهكذا لا يسمّى السلطان صاحب بدعة لمجرّد سماحه لأهل البدع بالترويج لبدعهم، فشمول الحكم له في غاية الصعوبة، إلاّ في فروض قليلة.

وقد بحثنا بشيءٍ من التفصيل في هذا الموضوع في محلّه[1]، فلا نعيد.

وعليه، فهذا الدليل غير تامّ.

٩ـ فلسفة وجود الدولة الإسلاميّة بمثابة تبرير للثورة غير السلميّة، وقفات نقديّة

تاسع المحاولات هنا هو النصوص الدينيّة والتحليلات العقلانيّة التي تفيد أنّ الدولة في الإسلام إنّما شرّعت لتنفيذ أحكام الدين الحنيف وإقامة العدل في الأمّة، فإذا انحرفت عن هذا المسار كان نقضاً للغرض القول بحفظها والتسليم لها والطاعة، فيجب إسقاطها كي لا تتعطّل حدود الإسلام[2].

وقد يُقدّم هذا الدليل بشكلٍ آخر، وذلك بأن نقول: إننا نطبّق قواعد التزاحم في حالة انحراف الحاكم وعدم شرعيّته، بحيث يكون تطبيق الإسلام الصحيح أهمّ من قتل نفوس

(١) راجع: فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٤١١ ـ ٤٣١.

(٢) انظر: دراسات في ولاية الفقيه ١: ٥٩٩ ـ ٦٠٠.

المسلمين، فأهميّة الحكومة تُقدَّم على أهمية الدماء، فيجب القتال لإسقاط الأنظمة المنحرفة[١].

وهذا الدليل غير تامّ؛ وذلك:

أ ـ إنّ مبدأ تطبيق الإسلام وبسط قيمه على المجتمع لا نناقش فيه، فإنّ ذلك من الواضحات التي أرادتها السماء لبني آدم؛ إلا أنّ الكلام في الوسائل، فمحض ذلك لا يبرّر الدخول في سفك دماء المسلمين، فهذه الأدلّة ساكتة عن الوسائل، وتتحدّث عن الغايات. نعم إذا كانت غاية الإسلام ونظامه إقامة العدل وقيم الدين فمن نقض الغرض دعم سلاطين الجور والعمل على حفظ نفوذهم، أمّا هل لا تكفي المعارضة السلميّة له؟ وهل عدم تبنّي خيار المقاومة العسكريّة يعني نقضاً لشريعة الإسلام وقيمه؟! هذا ما لا دليل عليه إطلاقاً، ولو كان هذا صحيحاً لجاز قتل كلّ عاصٍ؛ لأنّ الغرض هو حلول الطاعة في حياة الإنسان محلّ المعصية، وكما دلّ الدليل على عدم شرعيّة قتل العاصي، كذلك دلّ الدليل القطعي على عدم جواز قتل المسلمين وإيقاع الفتن الداخليّة بينهم، فالصيغة الأولى لهذا الدليل غير تامّة.

ب ـ إنّ الاستناد إلى قانون الأهمّ والمهم هنا؛ لإثبات حكم شرعي عام، غير واضح أيضاً، فمن الممكن أن تكون الحرب بين المسلمين بغية إقامة نظام إسلامي مثلاً قد اجتمع فيها الأهمّ والمهم فيقدّم الأهم، لكنّ هذا لا ينتج قاعدةً عامة تقول: كلّ حرب لإقامة نظام إسلامي سيكون حالها كذلك.

وبعبارة أخرى: نحن نريد هنا إعطاء فتوى كليّة مفادها الحكم بوجوب قتال الحاكم ولو أدّى ذلك إلى حربٍ داخليّة بين المسلمين، بهدف تصحيح حكمه، أو إقامة نظام إسلامي، أو نحو ذلك. وهذا لا يصحّ فيه دائماً جعل الأهمّ في طرف واحد. وكأنّ المستدلّ تصوّر أنّ الحرب الداخليّة مضمونة النتائج لصالح الفريق الإسلامي المؤمن، وأنّها لا تطول و.. مع أنّ الأمور تختلف من حالةٍ لأخرى، ومن ظرفٍ لآخر، ومن مكانٍ لآخر.

وحقّ المسألة أن يقال: إنّ حصول قانون التزاحم هنا في بعض الفروض ممكن، ويفتى على أساسه بجواز، وربما وجوب، قتال الحاكم، لكنّ ذلك بالعنوان الثانوي حينئذٍ، لا بالعنوان

---

(١) انظر: الكفاح المسلّح في الإسلام: ١٠٠، ٢٨٧.

الأولي الذي نبحثه هنا، ويكون هناك تابعاً لدراسة وحساب المصالح والمفاسد جميعاً، وأين هذا مما نحن فيه؟ ولأجل نظام المصالح والمفاسد لم يخرج الأئمّة ـ بعد الحسين ـ على حكّامهم، وإنّما اكتفوا بالمعارضة غير المسلّحة، بل لم نجدهم خططوا للخروج المسلّح؛ لعدم وجود مصالح في ذلك وخوفاً من إبادتهم.

١٠ـ مرجعيّة حدّ المحارب في مواجهة السلطة غير الشرعيّة، نقد وتفنيد

عاشر المنطلقات المطروحة هنا هو النصوص القرآنيّة والحديثيّة التي دلّت على جزاء المحاربين. والعمدة فيها قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾ (المائدة: ٣٣).

وبيان الاستدلال بهذه النصوص أنّها لا تميّز في الذي يسعى في الأرض فساداً بين أن يكون فرداً وشخصاً عادياً وبين أن يكون صاحب سلطة، بل الفساد في الثاني أوضح وأكثر، وعليه تجب محاربته ومجازاته[١].

لكن قد يلاحظ على هذا الاستدلال أمور:

أوّلاً: بعض الفقهاء ناقش هذا الدليل بأنّ ظاهر الآية كونها خطاباً موجّهاً إلى المجتمع الإسلامي الذي بيده أمر السلطة، فيحاكِم هذا الطرف أو ذاك، وليس موجّهاً لأناسٍ معارضين يريدون محاكمة السلطان[٢].

ولعلّ القرينة الأبرز التي دفعت إلى ظهور هذا الإشكال هو أنّ الآية حكمت بالنفي من الأرض، وهو واضح في أنّه لا يتسنّى إلا لمن بيده سلطة المجتمع وبلاد المسلمين.

وهذا الإشكال غير وارد، لصحّة هذه الآية بملاحظة أن يكون المعنى فجاهدوهم فإذا قدرتم عليهم وصاروا في يدكم فانفوهم من الأرض، وأيّ مشكلةٍ في ذلك؟! ولا سيما أنّ من الممكن

---

(١) انظر: دراسات في ولاية الفقيه ١: ٦١٢، وقد ختم المنتظريُّ ذكرَ هذا الدليل بكلمة «فتأمل»، وكأنّ لديه مناقشةً فيه طبقاً للعادة الجارية بين المتأخّرين في استخدام هذه الكلمة.

(٢) الكفاح المسلّح: ١٠١.

أن تكون محاربة السلطان الجائر من جانب المعارضة التي تملك قدرة نفوذ في مكانٍ ما في بلاد المسلمين، فالبقاء مع الآية لا ينفي شمولها لما نحن فيه ولو في الجملة.

ثانياً: إنّ صدق عنوان المحارب على السلطان الذي وصل إلى السلطة ومارسها دون إشهار السلاح لإخافة الناس، مشكلٌ، فقد دلّت النصوص على الاختصاص بذلك، وهو المستفاد من كلام الفقهاء[1].

وهذا الكلام يأخذ بعين الاعتبار النصوص الروائيّة التي تحدّثت عن هذا الموضوع، وأوضحت المراد من الآية، أمّا لو تركنا الروايات الواردة، وبقينا نحن والآية، فقد يُستشكل في هذا الاختصاص.

غير أنّ الذي نراه أنّ باب حدّ المحارب إن أخذ فيه بعين الاعتبار الروايات الواردة أشكل تعميمها؛ لظهورها في الاختصاص طبقاً للفهم المشهور بين الفقهاء، وأمّا إذا بقينا والآية، فقد يمكن إدّعاء أنّ ظاهرها هو الحرب لله والرسول، ومفهوم ذلك وفحواه أنّ المواجهة تكون مع المسلمين والأمّة الإسلاميّة، وكلمة «يحاربون» لا يحرز تعدّيها إلى حالة عدم تطبيق الشريعة أو انحراف الحاكم انحرافاً شخصيّاً، فإنّ هذه ليست حروباً بالمعنى الحقيقي للكلمة، بل هي حربٌ بالمعنى المجازي، وأمّا الفساد في الأرض فهو عام، وإن كان استعمال كلمة الفساد في الأرض في بعض الآيات ظاهر في تخريب حياة الناس.

وعليه، فالمستفاد من الآية إنزال هذا الحكم بكلّ من صدق عليه حرب الله والرسول، أي محاربة الإسلام والسعي لتخريب العباد والبلاد، فتدلّ على ما نحن فيه، على مستوى الموجبة الجزئيّة وفي بعض الموارد، بمعنى أنّها لا تشمل حالة عدم اجتماع شروط الإمامة في الحاكم، كما لو كان فاسقاً بالفسق الشخصي، كما لا تشمل حالة سماحه للحركات الإسلامية بالحركة ضمن الوسائل السلميّة، لكنّها تشمل حالة إعلانه الحرب على الإسلام ومظاهره وإعلانه الظلم على الناس وإفساد أمور حياتهم، تماماً كحالة يزيد بن معاوية فقد كان هادفاً ظلم الناس والبطش بهم، وهدّد بسلطانه شريعة سيّد المرسلين صلى الله عليه وآله.

---

(١) المصدر نفسه.

هذا كلامٌ موجز، وتفصيل بحث المحاربة موكولٌ إلى محلّه.

١١. ثورة الإمام زيد بن علي بمثابة منطلق محكم للتبرير، دراسة وتحليل

واحدة من أهمّ المنطلقات التبريريّة للمنطق الثوري هنا هو ثورة الإمام زيد بن علي الشهيد ضدّ السلطان الأموي هشام بن عبد الملك، ووصولها إلى حدّ شهادته عام ١٢١ أو ١٢٢هـ.

ومن الواضح أنّ فعل زيد الشهيد وأصحابه لا يصلح لوحده دليلاً وحجّة؛ لعدم عصمته، بل هو مجتهدٌ، إنّما الدليل والحجّة ـ إماميّاً ـ هو موقف أئمّة أهل البيت، بالمعنى الأخصّ، من ثورته[1]، فإنّ الظاهر من تلك النصوص الواردة عنهم ـ وتبلغ حدّ الاستفاضة، بل التواتر ـ أنّهم كانوا مؤيّدين لها راضين عنها، وهذا دليلٌ قاطع على شرعيّة الثورة المسلّحة ضدّ أنظمة الحكم الفاسدة[2].

إشكاليّات وعوائق أمام توظيف قيام زيد في التبرير الفقهي الثوري، رصد وتأمّل

يعتبر هذا الاستدلال في غاية الأهميّة، لكنّه ربما تسجّل عليه مناقشات جوهريّة، وأبرزها:

١١. ١. معضلة تعارض المعطيات في الموقف من ثورة زيد

أوّل المناقشات هنا هو أنّ هذا الاستدلال يعاني من نصوص وروايات تعارض معطياته، حيث لدينا روايات ذامّة لزيد، وأنّه ما كان خارجاً إلا لنفسه، فكيف نأخذ بالروايات المادحة ونترك الروايات الذامّة. ونحن لا نريد هنا البحث عن زيد ونصوصه، وإنّما يعنينا موقف الأئمّة من ثورته، لا من شخصه، فقد يترحّمون عليه ويرونه عالماً.. لكنّهم لا يؤيّدون اجتهاده في

(١) من هنا بحثنا هنا لا علاقة له بتقويمنا الشخصي لحركة زيد، بل برصد موقف أهل البيت عند الإماميّة من حركة زيد لا شخصه فقط. وقد كتبت الكثير من الدراسات حول فكر ومكانة وتاريخ وفقه الإمام زيد، ليس آحرها ما كتبه الشيخ محمد أبوزهرة (الإمام زيد، حياته وعصره، آراؤه وفقهه)، وكذلك ما كتبه السيد محسن الأمين العاملي (أبو الحسين زيد الشهيد)، فراجع.

(٢) انظر: دراسات في ولاية الفقيه ١: ٦٠٦ ـ ٦٠٧؛ وتحقيقي پيرامون ولايت فقيه: ٣٠٢ ـ ٣٠٣؛ والكفاح المسلّح: ٨٨ ـ ٨٩؛ وولاية الفقيه في حكومة الإسلام ٤: ٤٠ ـ ٤٢؛ والمازندراني، دليل تحرير الوسيلة (ولاية الفقيه): ١٠٢.

خروجه. من هنا لا يعنينا سوى ما ذكرنا.

ولكي ندرس هذا الموضوع علينا تحليل مختلف النصوص، لنرى ماذا يمكن أن تكون النتيجة؟ والنصوص هنا على مجموعتين:

المجموعة الأولى: النصوص المؤيّدة لثورة زيد الشهيد

أهمّ الروايات والنصوص هنا يمكن عرضه على الشكل الآتي:

الرواية الأولى: خبر عِيص بن القاسم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «عليكم بتقوى الله.. فانظروا على أيّ شيء تخرجون، ولا تقولوا خرج زيد، فإنّ زيداً كان عالماً، وكان صدوقاً، ولم يدعكم إلى نفسه، إنّما دعاكم إلى الرضا من آل محمّد، ولو ظهر لوفى بما دعاكم إليه، إنّما خرج إلى سلطانٍ مُجْتَمِعٍ لِيَنْقُضَهُ..»[1].

والظاهر من هذه الرواية رضا الإمام الصادق عن ثورة زيد، فهذا اللسان ليس لساناً رافضاً لهذه الثورة، بل مادحاً لها ولأهدافها، وأنّه لم يخرج لنفسه ولا طالباً سلطاناً لذاته، **بل كأنّ هناك حركات خروج كانت قائمة بعد ثورة زيد بين الشيعة وكانت تأخذ حجّة وجودها من ثورة زيد، فأراد الإمام أن يقارن بين الثورات ليؤكّد أنّ رفضه لهذه الثورات لا يعني أنّه يرفض ثورة زيد،** بل هو يريد أن يميّز بين ثورة زيد وهذه الثورات من حيث شخصيّة الرمز الخارج فيها، وعلمه وصدقه، وكذلك من حيث الأهداف والغايات، فالرواية ليس فقط تمدح ثورة زيد في رمزها وهدفها، بل أيضاً تشير ـ بنحوٍ ما ـ إلى أنّه لو تحقّق مثل ذلك، فإنّني لا أمانع الخروج.

هذا، والرواية صحيحة السند على المشهور.

الرواية الثانية: خبر عبد الرحمن بن سيّابة، قال: دفع إليّ أبو عبد الله الصادق جعفر بن محمّد ألفَ دينار، وأمرني أن أقسّمها في عيال من أصيب مع زيد بن عليّ، فقسّمتها، فأصاب (عيال) عبد الله بن الزبير أخا الفضيل الرسان أربعة دنانير»[2]. فهذا الدعم المادّي الكبير لعوائل شهداء

---

(١) الكافي ٨: ٢٦٤.

(٢) أمالي الصدوق: ٤١٦؛ وانظر: الإرشاد ٢: ١٧٣؛ وأبا نصر البخاري، سرّ السلسلة العلويّة: ٥٩؛ وكشف الغمّة ٢: ٣٤٢.

الثورة دليلٌ على رضاه عليه السلام بها.

إلا أنّ الاستناد إلى هذه الرواية مشكل؛ فإن مجرّد دعم هذه العوائل لا يدلّ على أنّ الإمام كان راضياً عنها، فلعلّه كان يرى خطأ زيد في حركته، لكنّه يراه صادقاً مخلصاً. ودعم هذه العوائل التي قد لا يدعمها أحدٌ، لعلّه من باب مساعدة الفقراء والمساكين، ولا شيء يؤكّد أنّ ذلك هو بسبب الرضا عن الثورة.

وبعبارة أخرى: يجب أن ننظر لسلوك الإمام جعفر الصادق هنا ضمن سياق أبويّته للأمّة الشيعيّة، وأنّ هذه الأسر والعوائل سوف تعاني من إهمال الدولة وفقدان الراعي والمورد المالي بمقتل رجالها، فمثل هذا السلوك يحمل دلالةً أخلاقيّة وروحيّة وتشريعية بعيداً عن اتخاذ موقفٍ سياسي من الثورة نفسها، فلا ينبغي تحميل مثل هذه الوقائع أكثر مما تتحمّل في مداليلها السياسيّة.

أضف إلى ذلك، فالرواية ضعيفة السند بعبد الرحمن بن سيابة، فإنّ توثيقه مبنيٌّ على:

١ ـ عين هذه الرواية، من أنّها تدلّ على أنّ الإمام اعتبره أميناً.

لكنّ هذا ليس بدليل؛ لعدم الملازمة بين أمانته في المال ووثاقته، ولا سيما أنّ الراوي للرواية هو نفسه، فلعلّه لم يعطه الإمام شيئاً. ومثلها رواية أخرى عنه توحي باهتمامه بأمور الشريعة.

٢ ـ وقوع اسمه في أسانيد كامل الزيارات، فيكون ثقةً لذلك.

والجواب بعدم صحّة المبنى، كما قلنا مراراً.

٣ ـ رواية الأجلاء عنه، ومنهم ابن أبي عمير عنه، فيكون دليلاً على توثيقه.

ويجاب بعدم صحّة المبنى، كما ذكرنا مراراً، فإنّ روايتهم ليست دليلاً لا على وثاقته ولا على توثيقهم له.

فالرجل لم تثبت وثاقته، ولا سيما أنّ النجاشي والطوسي في الفهرست لم يذكراه أساساً، والظاهر لأنّه ليس له كتاب، فالرواية ضعيفة السند.

بل قد وردت الرواية عينها في بعض المصادر عن أبي خالد الواسطي، مما يثير الاضطراب في من هو الذي كلّفه الإمام بذلك؟!

الرواية الثالثة: خبر الفضيل الرسان، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام بعد ما قتل زيد بن

علي، قال عليه السلام: «رحمه الله، أما إنّه كان مؤمناً، وكان عارفاً، وكان عالماً، وكان صدوقاً، أما إنّه لو ظفر لوفى، أما إنّه لو ملك لعرف كيف يضعها..»[1]. ثم تتحدّث الرواية عن إنشاد الفضيل الرسّان للشعر، وسماعه نحيباً من خلف الستور..

ومن الواضح من هذه الرواية أنّها بصدد مدح الرجل في حركته التي قام بها، فلو كان الإمام الصادق غير راضٍ عن ثورته لما قال فيه وفي قيامه مثل هذا المدح والثناء.

لكنّ مشكلة الرواية من ناحية تأكيد صدورها وصدور هذا الموقف الذي فيها عن الإمام جعفر الصادق، فقد رواها فضيل بن الزبير الرسان وهو مجهول، ليس له توثيق إلا على تفسيرالقمي وكامل الزيارات[2]، كما أنّ الرواية نقلها إسحاق بن محمّد البصري غير الموثق، بل والمتهم بالغلوّ، وإذا كان هو إسحاق بن محمّد بن أحمد، فقد وصف النجاشيّ كتبه بالتخليط بل وصفه بانّه معدن التخليط، وضعّفه الحلي على كلّ تقدير[3].

الرواية الرابعة: خبر سليمان بن خالد، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «رحم الله عمّي زيداً، ما قدر أن يسير بكتاب الله ساعةً من نهار..»[4].

فهذه الرواية عندما تترحّم على زيد، وتشير فوراً إلى عدم قدرته على إقامة كتاب الله ولو ساعة، فهي تشي بالرضا عن حركته الثوريّة، فالإنسان الذي لا يرضى بهذه الحركة لا يصدر منه مثل هذا اللحن من الثناء والتقويم.

لكنّ الذين روى لنا هذه الرواية هو سليمان بن خالد، وهو الذي يعدّ ـ كما يصرّح النجاشي والطوسي ـ الشخص الوحيد من أصحاب الإمام الباقر ممّن خرج مع زيد، لكنّه أفلت من الحرب. وقد وقع نقاشٌ في أنّه كان إماميّاً من الأوّل أو أنّه كان زيديّاً ثمّ رجع إلى المذهب

(١) اختيار معرفة الرجال ٢: ٥٧٠.

(٢) لمزيد اطّلاع، انظر حوله: رجال البرقي: ١١، ٣٤؛ ورجال الطوسي: ١٣٤، ٢٦٩؛ ومعجم رجال الحديث ١٣: ٣٢٦ ـ ٣٢٧، رقم ٩٤١١.

(٣) انظر حوله: النجاشي، الفهرست: ٧٣؛ ورجال ابن الغضائري: ٤١؛ وخلاصة الأقوال: ٣١٨؛ ومعجم رجال الحديث ٣: ٦٧ ـ ٦٩، رقم: ١١٧١، ١١٧٣.

(٤) اختيار معرفة الرجال ٢: ٦٥٢.

الإمامي[١]، وفي مثل هذه الحال ستكون هذه الرواية لصالحه؛ إذ ستبرّر له خروجَه مع الإمام زيد بن عليّ، وهذا ما قد يُضعِف من درجة الوثوق بالرواية، طبقاً لحجيّة الخبر الموثوق، حتى لو كان سليمان بن خالد ثقةً في حدّ نفسه، فنحن هنا لا نريد إسقاط هذه الرواية ومثيلاتها بقدر ما نريد أخذ هذه الحقيقة بعين الاعتبار **وهو أنّ بعض روايات مدح ثورة زيد قد نقلها لنا الفريق الموافق لحركة زيد والمنتمي للنزعة الزيديّة آنذاك**، في ظلّ خلاف ـ فيما يبدو ـ بين الشيعة حول المنهج الزيدي في التعامل مع السلطة.

وبعيداً عن هذه الملاحظة، ليس هناك ما يؤكّد أنّ الرواية صدرت عن سليمان نفسه، حيث رواها الفضل بن شاذان عن والده، عن عدّة من أصحابنا، عن سليمان بن خالد، فتكون مرسلةً، كما هو واضح، فلا يصحّ الاعتماد عليها من هاتين الجهتين.

بل قد يقال ـ بقرينة رواية سليمان بن خالد الأخرى القادمة (رقم: ١٠) ـ أنّ الإمام هنا في مقام الذمّ، بمعنى أنّ زيداً لم يقدر أن يطبّق شرع الله، فهو أعجز من ذلك، فكيف خرج ولا يعرف تطبيق شرع الله سبحانه؟! ويتقوّى هذا الاحتمال بما ورد في تكملة هذه الرواية هنا حيث جاء بعد ذلك فوراً: ثمّ قال: «يا سليمان بن خالد ما كان عدوّكم عندكم؟» قلنا: كفّار. قال: «فإنّ الله عزّ وجل يقول: «حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإمّا منّاً بعد وإمّا فداءً»، فجعل المنّ بعد الإثخان، وأسرتم قوماً ثمّ خلّيتم سبيلهم قبل الإثخان، فمننتم قبل الإثخان، وإنّما جعل الله المنّ بعد الإثخان، حتى خرجوا عليكم من وجهٍ آخر فقاتلوكم»، فالرواية تحتمل بيان التخطئة وتحتمل أنّ عدم جريانه ساعة على شرع الله بسبب مثل هذه الأخطاء الناتجة عن مخالفة الكتاب الكريم، فيكون اللسان ـ على الأقلّ ـ محتملاً للذمّ، فلا يُستند للرواية هنا في سياق المدح والتأييد حتى لو لم نتمكّن من اعتبارها دليلاً على رفض ثورة زيد.

الرواية الخامسة: خبر عمرو بن خالد، عن أبي الجارود زياد بن المنذر، قال: إنّي لجالس عند أبي جعفر محمد بن علي الباقر، إذ أقبل زيد بن علي، فلما نظر إليه أبو جعفر وهو مقبل، قال: هذا

---

(١) لمزيد اطّلاع، انظر حوله: النجاشي، الفهرست: ١٨٣؛ واختيار معرفة الرجال ٢: ٦٤٤ ـ ٦٥٣؛ والطوسي، الرجال: ٢١٥؛ وخلاصة الأقوال: ١٥٣ ـ ١٥٤؛ ومعجم رجال الحديث ٨: ٢٤٥ ـ ٢٥٢، رقم: ٥٤٣٠.

سيد من أهل بيته (بيتي/ هذا سيّدٌ من سادات أهل بيته)، والطالب بأوتارهم ، لقد أنجبت أم ولدتك يا زيد»[١].

فإنّ المراد من «الطالب بأوتارهم» أي الذي يسعى في مكروه أهل البيت ليرفعه، في إشارة إلى وقوفه ضدّ هشام بن عبد الملك لإنقاد أهل البيت والمطالبة بثأرهم ودمائهم[٢]، وهذا مدحٌ واضح للرجل ولحركته التي سيقوم بها في المستقبل.

ومشكلة هذه الرواية شبيهة بالتي سبقتها، فإنّ الذي روى لنا هذه الرواية هو عمرو بن خالد نفسه، وهو من رؤساء الزيديّة، عن أبي الجارود وهو رأس الزيديّة، وكان روى الرواية عن عمرو أبو يعقوب المقري، وقد وُصف بأنّه من كبار الزيديّة، وفي مثل هذه الحال كيف يحصل لنا وثوق بالرواية مع كونها تدرّ نفعاً على ثلاثة ـ في الحدّ الأدنى ـ من رواتها؟! هذا فضلاً عن جهالة أبي يعقوب المقري[٣]، فيصعب الاستناد إلى مثل هذه النصوص في تحديد موقف أهل البيت من ثورة زيد. ونحن لا نريد رفضها لذلك، بل نريد أخذ هذا الاحتمال بعين الاعتبار في قياس درجة الوثوق بالنصوص هنا.

الرواية السادسة: خبر ابن أبي عبدون، عن أبيه، قال: لما حمل زيد بن موسى بن جعفر[٤] إلى المأمون، وقد كان خرج بالبصرة، وأحرقَ دور ولد العباس، وهب المأمون جرمه لأخيه عليّ بن موسى الرضا، وقال له: يا أبا الحسن، لئن خرج أخوك وفعل ما فعل، لقد خرج قبله زيد بن علي فقُتل، ولولا مكانك منّي لقتلته؛ فليس ما أتاه بصغير. فقال الرضا عليه السلام: «يا أمير المؤمنين، لا تقس أخي زيداً إلى زيد بن علي؛ فإنّه كان من علماء آل محمّد، غضب لله عزّ وجل، فجاهد أعداءه

---

(١) أمالي الصدوق: ٤١٥؛ واختيار معرفة الرجال ٢: ٤٩٨؛ وروضة الواعظين: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٢) راجع: لسان العرب ١٥: ٢٠٥، مادّة: وتر.

(٣) راجع: اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٩٨؛ وخلاصة الأقوال: ٤٢٣؛ ومعجم رجال الحديث ٢٢: ٩٠، رقم: ١٤٩٤٦.

(٤) هو زيد بن موسى بن جعفر الملقّب بزيد النار، والذي توفّي في أواخر خلافة المتوكّل العباسي في النصف الأوّل من القرن الثالث الهجري ، وعرف بزيد النار بسبب تحريقه بيوت العباسيّين في البصرة وحرق كلّ من يؤتى به إليه منهم. وقد وردت نصوص عن الإمام علي الرضا في ذمّه بسبب شدّة ومستوى العنف الذي مارسه مع خصومه.

حتى قُتل في سبيله، ولقد حدّثني أبي موسى بن جعفر أنّه سمع أباه جعفر بن محمّد بن علي، يقول: رحم الله عمّي زيداً، إنّه دعا إلى الرضا من آل محمّد، ولقد استشارني في خروجه، فقلت له: يا عمّ، إن رضيتَ أن تكون المقتول المصلوب في الكُناسة[1]، فشأنك، فلمّا ولّى، قال جعفر بن

(١) يقول السيد محمّد صادق آل بحر العلوم (١٣٩٩هـ) في تعليقاته المدمجة مع أصل كتاب "تاريخ الكوفة" للسيد حسين البراقي النجفي (١٣٣٢هـ): «الكناسة: كانت أوّلاً تُعرف بكناسة أسد، ثمّ صارت محلّة أو سوقاً أو محطّة تجارية كبرى للعرب، وهي في الكوفة مثل المربد في البصرة، وموقعها من المدخل الغربيّ للكوفة، وفيها تمركزت الأشغال التجاريّة مع البلاد العربيّة فكانت موضعاً للحمولة، توضع فيها الأحمال وترفع منها، وكان في ناحية من نواحي الكناسة أسواق البراذين تجري فيها المعاملات على الماشية من بغالٍ وحمير وإبل بيعاً واكتراءاً من قبل النخاسين وهناك يباع الرقيق، وكان في الكناسة محلّ للشنق، وفيه عرض جثمان زيد بن عليّ، واليوم توجد بناية قائمة بين مسجد سهيل (السهلة) وقريبة منه وبين مسجد الكوفة يؤمّها الناس وتعرف باسم زيد بن علي، ويعتقدون أنّها المحلّ الذي عرض فيه جثمانه شنقاً، فيكون موقع الكناسة اليوم بين مسجد السهلة ومسجد الكوفة.

هذا كلام الأستاذ الشرقي حول الكناسة وتعيين موقعها، ومن الغريب جدّاً صدور ذلك منه، فإنّا لم نعهد اليوم ولا قبل اليوم بناية قائمة بين مسجد السهلة والكوفة يؤمّها الناس وتعرف عندهم باسم زيد بن علي، كي يعتقد أحد أنها المحلّ الذي عرض فيه جثمانه شنقاً، فيحكم الأستاذ أنّه موقع الكناسة. وإنّما البناية التي توجد اليوم هناك هي مسجد زيد بن صوحان صاحب الإمام عليّ عليه السلام، وهي التي يؤمّها الناس وتعرف عندهم بمسجد زيد بن صوحان، يؤدّون فيه من الوظائف الشرعيّة ما هو مدوّن في كتب الأدعية، ولم يزد الحموي في المعجم على قوله: الكناسة بالضمّ، محلّة بالكوفة عندها أوقع يوسف بن عمر الثقفي بزيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام. قال العلاّمة الخبير السيد عبد الرزاق الموسوي المقرّم في كتاب زيد الشهيد صفحة ١٥٣: ليس بالهيّن معرفة موقع الكناسة مع ما لها من الشهرة وتكرّر الذكر في صفحات التاريخ بمناسبة الحوادث الواقعة فيها، إذ لم تكن خارطة تخطّط أرجاءها ولا بقيت من آثارها ما يتعرّف بها الأحوال، إلا أعلام دارسة وصوى مجهولة، كما هو الشأن في آثار الأمم البائدة والديار الخاوية، فليس في وسع المنقّب الجزم بشيء منها إلا بالتقريب بالوقوف على الرسوم والأتلال والحفريات، أو الركون إلى كلمات مستطردة خلال السير، وحتى الآن لم يتسنّ لنا شيء من تلك القرائن سوى ما وجدناه في فلك النجاة للعلاّمة الحجة السيد مهدي القزويني (قدّس سرّه): إنّ المشهد المعروف لزيد بن علي الذي يزار ويتبرك به محل صلبه وحرقه. وهذه الكلمة من سيّدنا البحّاثة، يجب الاحتفاظ بها لما هو المعهود من غزارة علمه وسعة إحاطته، وقد وثق بها وأرسلها إرسال المسلّمات أخذاً عن أوثق المصادر المتوفّرة عليه، لذلك لم تترك لنا منتدحاً عن الإذعان بها بأن هذا المشهد القائم في شرق قرية ذي الكفل واقع في محل الكناسة، ويشهد له أنّ الصلب وأشباهه ممّا يقصد فيه الإرهاب وتمثيل قوة البأس وشدة السلطان، لا يكون إلا في المحتشدات العامة ومختلف زرافات الناس، وهذا الموضع قريب من النخيلة وهي العباسيّة في كلام ابن نما، والعباسيات اليوم، ولا شك أنّ النخيلة كانت باب الكوفة

محمّد: ويلٌ لمن سمع واعيته فلم يجبه..»[١].

فهذه الرواية واضحة في أنّ الإمام الصادق لم يرفض ثورة زيد، ولم يحذّره من هذا الفعل، ولم يذكر أنّه حرام أو مكروه، كلّ ما في الأمر أنّه ذكر له نتائج المعركة، وأنّها سوف تكون لصالح العدوّ، فمثل هذا النصّ يعطي إيحاءً بالموافقة، دون المخالفة، كيف وقد وجبت إجابته لدعوته عند خروجه. كما أنّ كلام الرضا نفسه واضحٌ في المدح وتصويب سياسة زيد الثوريّة وتمييز زيد بن علي عن زيد النار في شخصه وفي حركته.

لكنّ مشكلة هذه الرواية أنّها أيضاً ضعيفة السند، فمحمّد بن يحيى الصولي الوارد فيها مهمل شيعيّاً[٢]، لكن قال الخطيب البغدادي ـ ولعلّه يقصده ـ: «محمّد بن يحيى بن عبد الله بن العباس بن محمد بن صول، أبو بكر المعروف بالصولي: كان أحد العلماء بفنون الآداب، حسن المعرفة بأخبار الملوك وأيام الخلفاء، ومآثر الأشراف وطبقات الشعراء.. وكان واسع الرواية، حسن الحفظ للآداب، حاذقاً بتصنيف الكتب ووضع الأشياء منها مواضعها، ونادم عدّة من الخلفاء، وصنّف أخبارهم وسيرهم، وجمع أشعارهم، ودوّن أخبار من تقدّم وتأخر من الشعراء، والوزراء، والكتاب، والرؤساء، وكان حسن الاعتقاد جميل الطريقة، مقبول القول..»[٣].

كما أنّ محمّد بن يزيد النحوي الوارد في السند أيضاً لم يتعرّض له رجاليّو السنّة والشيعة، فهو مهمل[٤]، بل قيل: إنّه منحرفٌ ناصبي[٥]، كما أنّ الرواية غير موجودة سوى في عيون أخبار الرضا

للخارج إلى الشام والمدائن وكربلاء، ومن هنا عسكر فيها علي عليه السلام لّما خرج إلى صفّين، وعسكر الحسن بن علي عليه السلام لّما خرج إلى معاوية، وعسكر ابن زياد لّما جهّز الجيوش لحرب الحسين عليه السلام، فمناسبٌ أن يكون الصلب في الموضع العام أو بالقرب منه، على أن لا يفوت الغرض المقصود من الإرهاب وإراءة الغلبة وقوّة السلطان، وهذا الاعتبار يؤيّد ما أرسله السيّد المتتبّع، وبقي تحديد الموضع الذي دفن فيه قبل النبش والإخراج على ذمّة التاريخ وسعة المنقب» (تاريخ الكوفة: ١٦٨ ـ ١٦٩).

(١) عيون أخبار الرضا ٢: ٢٢٥ ـ ٢٢٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥٤؛ وبحار الأنوار ٤٦: ١٧٤.

(٢) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ٧: ٣٦٩؛ وقاموس الرجال ٩: ٦٥٢ ـ ٦٥٣؛ ومعجم رجال الحديث ١٩: ٤٢، رقم: ١٢٠٣٠.

(٣) تاريخ بغداد ٤: ١٩٨.

(٤) راجع ـ لمزيد اطّلاع ـ: مستدركات علم رجال الحديث ٧: ٣٧٣.

(٥) مستدركات علم رجال الحديث ٨: ٥٤١.

ومنه أخذها غيره، فليست متداولة ومشهورة بين المحدّثين، فيصعب الاستناد إليها منفردةً.

الرواية السابعة: خبر عبد الله بن سيابة، عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «عند الله أحتسب عمّي، إنّه كان نِعم العمّ، إنّ عمّي كان رجلاً لدنيانا وآخرتنا، مضى والله عمّي شهيداً كشهداء استشهدوا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وعليّ والحسن والحسين»[١].

والرواية ذات دلالة على مدح حركته وتأييدها واعتباره شهيداً، لكنّ في السند عبد الله بن سيّابة، وهو أخو عبد الرحمن بن سيابة الذي وردت له رواية متقدّمة آنفاً، وعبد الله مجهول الحال جدّاً. وهناك أيضاً عمرو بن خالد الزيدي الذي تقدّم عدم الوثوق برواياته مثله عن الصادق في هذا المضمار المختلف فيه بين الزيدية وخصومهم، كما أنّ في سند الرواية جعفر بن محمد بن عمارة، وهو رجلٌ مهمل في كتب الرجال السنّية والشيعيّة[٢]، وكذلك الحسن بن علي السكري فهو مهمل[٣]، فالرواية في غاية الضعف، كما أنّها لم ترد في كتب التاريخ ولا في كتب الحديث الكبرى عند الشيعة والسنّة، فلم يذكرها سوى الصدوق في عيون أخبار الرضا، وعنه نقلها أمثال العلامة المجلسيّ.

الرواية الثامنة: خبر الفضيل بن يسار، قال:.. سمعته ـ أي الصادق ـ يقول: «أشركني الله في تلك الدماء، مضى والله زيد عمّي وأصحابه شهداء، مثلما مضى عليه عليّ بن أبي طالب وأصحابه»[٤].

ودلالة هذه الرواية كدلالة التي سبقتها، لكنّها ضعيفة السند، فقد جاء في سندها محمّد بن الحسن بن شمّون الضعيف الكذّاب، كما ذكر علماء الجرح والتعديل[٥]، إضافةً إلى أنّها لم تذكر في مصادر التاريخ ولا الحديث الشيعيّة والسنية، فلم ينقلها سوى الصدوق في أماليه وفي عيون أخبار الرضا، وعنه نقلها أمثال صاحب البحار.

---

(١) عيون أخبار الرضا ٢: ٢٢٨؛ وبحار الأنوار ٤٦: ١٧٥.

(٢) انظر حوله: مستدركات علم رجال الحديث ٢: ٢٠٩، رقم: ٢٨١٢.

(٣) انظر حوله: المصدر نفسه ٢: ٤٥٤، رقم: ٣٧٦٢.

(٤) أمالي الصدوق: ٤٣١؛ وعيون أخبار الرضا ٢: ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٥) انظر ما قيل فيه: معجم رجال الحديث ١٦: ٢٣٤ ـ ٢٣٨، رقم: ١٠٥٠٩.

الرواية التاسعة: خبر مِهْزَم بن أبي بردة الأسدي، قال: دخلت المدينة حَدَثان[١] صلب زيد ـ رضي الله عنه ـ. قال: فدخلت على أبي عبد الله عليه السلام، فساعة رآني، قال: «يا مهزم! ما فعل زيد (بزيد)؟» قال: قلت: صُلب. قال: «أين؟» قال: قلت: في كناسة بني أسد. قال: «رأيتَه مصلوباً في كناسة بني أسد؟» قال: قلت: نعم، قال: فبكى حتى بكى النساء خلف الستور..[٢].

حيث يفهم ـ كما ذكر بعضهم[٣] ـ أنّ الإمام الصادق كان متعاطفاً مع ثورة زيد متفاعلاً معها، وهي مؤشرات تؤكّد رضاه عنها.

لكن ربما يمكننا أن نقول: إنّ مجرّد هذا القدر من التفاعل العاطفي لا يؤكّد تبنّي الإمام الصادق لثورة زيد وشرعنته لها، إذ قد يكون زيد رجلاً صادقاً مخلصاً لكنّه اشتبه في اجتهاده، فبكى الصادق عليه وأسف وحزن علماً منه بصدق نوايا الرجل ومكانته وعظم الأمر الذي حلّ بالمؤمنين في الكوفة، فلو كانت هذه الرواية لوحدها لربما صعب جعلها نصّاً في تحديد موقفٍ سياسي بهذه الأهميّة من الصادق. هذا فضلاً عن ضعف سند الرواية بجهالة مهزم الذي رواها[٤].

الرواية العاشرة: خبر سليمان بن خالد، قال: سألني أبو عبد الله عليه السلام، فقال: «ما دعاكم إلى الموضع الذي وضعتم فيه زيداً؟ قال: قلت: خصال ثلاث: أمّا إحداهنّ.. فقال: «كم إلى الفرات من الموضع الذي وضعتموه فيه؟» قلت: قذفة حجر، فقال: «سبحان الله، أفلا كنتم أوقرتموه حديداً وقذفتموه في الفرات، وكان أفضل» فقلت: جعلت فداك، لا والله ما طقنا لهذا، فقال: «أي شيء كنتم يوم خرجتم مع زيد؟»، قلت: مؤمنين، قال: «فما كان عدوّكم؟»، قلت: كفّاراً، قال: «فإنّي أجد في كتاب الله عزّ وجل يا أيها الذين آمنوا إذا[٥] ﴿**فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنّاً بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا**﴾

---

(١) أي أوائل صلب زيد وليس متأخّراً عن ذلك الزمان.

(٢) أمالي الطوسي: ٦٧٢؛ ومناقب آل أبي طالب ٣: ٣٦٢.

(٣) جواد جميل، أهل البيت ومنطق الثورة، مجلّة المنهاج، العدد ٢٩: ١٢١.

(٤) انظر حوله: رجال الطوسي: ١٤٦، ٣١١، ٣١٤، ٣٤٣؛ ومعجم رجال الحديث ٢٠: ٩٦ ـ ٩٨، رقم: ١٢٩٣٣ ـ ١٢٩٣٥.

(٥) هذه ليست في القرآن الكريم.

(محمّد: ٤)، فابتدأتم أنتم بتخلية من أسرتم، سبحان الله ما استطعتم أن تسيروا بالعدل ساعة»[١].

هذه الرواية تؤكّد اهتمام الإمام جعفر الصادق بعمّه زيد بن علي ومصيره ومصير ثورته، بل تؤكّد أنّ الطرف الآخر كافرٌ ينبغي أن يُحكم عليه بقتل أسراه قبل الإثخان لا إطلاق سراح هؤلاء الأسرى. وهذا كلّه تأييدٌ لثورة زيد الشهيد.

إلا أنّ الرواية يمكن مناقشتها:

أوّلاً: إنّ مجرّد اهتمام الإمام بأمر جنازة زيد ليس دليلاً على تأييد ثورته وتفاعله العاطفي معها كما يراه بعضهم[٢]، فقد يرى الإمام أنّ زيداً اجتهد فأخطأ أو التبس عليه الأمر، مما يجعل التعاطف مع وفاته والمجزرة التي حلّت بالبيت الهاشمي، أمراً طبيعيّاً.

ثانياً: إنّ ذيل الرواية قد يوحي بعكس ما يريده المستدلّ؛ لأنّ الإمام كان قد سأل سليمان بن خالد عما كانوا يرونه في جنود الشام، فلما بيّن له سليمان أنّ المعركة في نظرهم كانت معركة كفر وإيمان، ألزمه الصادق بالآية، إذ كيف أطلقوا الأسرى قبل أن تُحسم الأمور لصالحهم، مع أنّ المفروض ممارسة ضرب الرقاب بحسب تعبير الآية، ثم عيّره الإمام أخيراً بأنّهم ما استطاعوا السير ساعة في العدل، وهذا كلّه نحوٌ من أنحاء الغمز بهم.

ونحن لا نرى أنّ المقطع الثاني من الرواية دليلاً على رفض الإمام الصادق لهذه الثورة، لكنّنا نجده يعيق الاستدلال بالمقطع الأوّل، ولا شاهد على أنّ الإمام قد رضي باعتبار أهل الشام كفاراً، فلعلّ احتجاجه كان على نحو التبكيت وإلزام الحجّة كما بيّنا.

ثالثاً: إنّ الرواية تامّة السند إلا من أبي المستهل، فإذا كان هو الكميت الشاعر ففي وثاقته نظرٌ وتعليق.

الرواية الحادية عشرة: خبر معمر، قال: كنت جالساً عند الصادق جعفر بن محمّد، فجاء زيدُ بن علي بن الحسين، فأخذ بعِضادتي الباب[٣]، فقال له الصادق عليه السلام: «يا عمّ، أعيذك بالله أن تكون

---

(١) الكافي ٨: ٢٥٠ ـ ٢٥٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٣: ٢٠٧.

(٢) أهل البيت ومنطق الثورة، مجلة المنهاج، العدد ٢٩: ١٢٢.

(٣) عضادتا الباب هما الخشبتان من جانبي الباب والتي يتمّ إثبات الباب بالجدار من خلالهما.

المصلوب بالكُناسة»، فقالت له أمّ زيد: والله ما يحملك على هذا القول غير الحسد لابني، فقال: «يا ليته حسد، يا ليته حسد، ثلاثاً»، ثمّ قال: «حدّثني أبي عن جدّي أنّه يخرج من ولده رجل يقال له: زيد، يُقتل بالكوفة، ويُصلب بالكناسة يخرج من قبره نبشاً، تفتح لروحه أبواب السماء، يبتهج به أهل السماوات، تجعل روحه في حوصلة طير أخضر، يسرح في الجنّة حيث يشاء»[١].

فالرواية بمدحها زيداً وشهادته تشير إلى الرضا عن حركته الثوريّة.

لكنّ الرواية:

أ ـ غير صريحة في تأييد الثورة، بل قد تكون أقرب إلى المدح في شخصه. ولعلّ هذا ما يفسّر استعاذة الإمام الصادق أوّلاً، ثم بيان أشياء لا تستدعي الاستعاذة ثانياً، فإنّ بين الاستعاذة أوّلاً وما ذكره ثانياً نوع من المنافرة، ويشهد له أنّ أمَّ زيد فهمت نوعاً من النقد من الاستعاذة، فانتقدت الإمام جعفر الصادق على قوله، إلا إذا قيل بأنّ هذا التعبير بالاستعاذة ليس إلا من باب التفاعل العاطفي لا أكثر!

ب ـ إنّ سعيد بن خيثم (خثيم) راوي الخبر، وكذلك أخوه معمر راوي الخبر، ضعيفان، وكانا من دعاة زيد، وقد ضعّفهما النجاشي وابن الغضائري[٢]، فتكون الرواية ضعيفة يصعب الاستناد إليها منفردةً.

الرواية الثانية عشرة: خبر جابر بن يزيد الجعفي، عن أبي جعفر محمّد بن علي الباقر، عن آبائه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله للحسين عليه السلام: «يا حسين، يخرج من صلبك رجل يقال له: زيد، يتخطّى هو وأصحابه يوم القيامة رقاب الناس، غرّاً محجّلين يدخلون الجنّة بلا حساب»[٣].

وبضمّ أصحابه إليه يستفاد الرضا عن حركته، وأنّها أوجبت لهم الجنّة، فتكون دلالتها أفضل من التي سبقتها، لكنّ الرواية ضعيفة بجهالة داود بن عبد الجبار[٤] الوارد في سندها.

---

(١) أمالي الصدوق: ٩٤؛ وعيون أخبار الرضا ٢: ٢٢٧.

(٢) انظر: رجال ابن الغضائري: ٦٤؛ والنجاشي، الفهرست: ١٨٠؛ والطوسي، الرجال: ٢١٣، ٣٠٨؛ ومعجم رجال الحديث ٩: ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٣) أمالي الصدوق: ٤٠٨ ـ ٤٠٩؛ وعيون أخبار الرضا ٢: ٢٢٦.

(٤) انظر حوله: رجال الطوسي: ٢٠٢؛ ومعجم رجال الحديث ٨: ١١٥.

هذه هي أهمّ الروايات التي تؤيّد ثورة زيد بن علي، وغيرها صار مفهوماً ممّا علقناه عليها. **وقد ظهر** أنّ الصحيح سنداً ودلالةً فيها رواية واحدة، هي صحيحة عِيص بن القاسم، كما أنّ التام دلالةً بقطع النظر عن الأسانيد هو ثماني روايات فقط من بين اثنتي عشرة رواية، **وقد لاحظنا أنّ أغلب هذه الروايات تقريباً ذكره الصدوق وحده في مصنّفاته «الأمالي ـ العيون» ولم ترد في مصادر التاريخ ولا الحديث السنّي والشيعي الكبرى، كما أنّ بعض هذه الروايات جاء في أسانيده رجال من الزيدية، وبعضها رجال وصفوا بالكذب والضعف،** لكنّنا لا نبتّ الآن بأمر هذه الروايات، إلا بعد ملاحظة الروايات التي ذكر أنّها ذمّت زيداً وحركته، لكي نخرج باستنتاجٍ نهائي يحدّد الموقف.

المجموعة الثانية: النصوص الرافضة لثورة زيد بن عليّ

ثمّة نصوص عدّة دلّت على موقفٍ سلبي لأئمّة أهل البيت من حركة زيد، ولن نتعرّض لنصوص ذمّ زيدٍ في شخصه أو.. وإنّما سنقتصر على ما يتعلّق بتحديد موقفهم من الثورة والخروج المسلّح، **ومهمّ هذه الروايات هو الآتي:**

وقفة مع حوار الإمامين: زيد والباقر

الرواية الأولى: خبر موسى بن بكر بن دأب [داب ـ ذئاب ـ ذاب]، عمّن حدّثه، عن أبي جعفر، أنّ زيد بن علي بن الحسين دخل على أبي جعفر محمّد بن علي، ومعه كتب من أهل الكوفة، يدعونه فيها إلى أنفسهم ويخبرونه باجتماعهم ويأمرونه بالخروج، فقال له أبو جعفر عليه السلام: «هذه الكتب ابتداء منهم.. إنّ الطاعة مفروضة من الله عز وجل وسنّة أمضاها في الأولين.. فلا يستخفنّك الذين لا يوقنون، إنّهم لن يغنوا عنك من الله شيئاً، فلا تعجل، فإنّ الله لا يعجل لعجلة العباد ولا تسبقنّ الله فتعجزك البليّة فتصرعك»، قال: فغضب زيد عند ذلك، ثمّ قال: ليس الإمام منّا من جلس في بيته وأرخى ستره وثبّط عن الجهاد، ولكنّ الإمام منّا من منع حوزته، وجاهد في سبيل الله حقّ جهاده، ودفع عن رعيته وذبّ عن حريمه، قال أبو جعفر: «هل تعرف يا أخي من نفسك شيئاً مما نسبتها إليه فتجيء عليه بشاهدٍ من كتاب الله أو حجّة من رسول

اللهﷺ أو تضرب به مثلاً، فإنّ الله عزّ وجلّ أحلّ حلالاً وحرّم حراماً، وفرض فرائض وضرب أمثالاً، وسنّ سنناً، ولم يجعل الإمام القائم بأمره شبهة فيما فرض له من الطاعة أن يسبقه بأمر قبل محلّه، أو يجاهد فيه قبل حلوله، وقد قال الله عزّ وجل في الصيد: ﴿**لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ**﴾ (المائدة: ٩٥)، أفقتل الصيد أعظم أم قتل النفس التي حرّم الله.. فجعل لكلّ شيء أجلاً، ولكلّ أجل كتاباً، فإن كنت على بيّنة من ربّك ويقين من أمرك وتبيان من شأنك، فشأنك، وإلا فلا ترومنّ أمراً أنت منه في شكّ وشبهة، ولا تتعاطَ زوال مُلك لم تنقض أكله، ولم ينقطع مداه، ولم يبلغ الكتاب أجله.. أعوذ بالله من إمام ضلّ عن وقته، فكان التابع فيه أعلم من المتبوع، أتريد يا أخي أن تحيي ملّة قوم قد كفروا بآيات الله وعصوا رسوله..؟ أعيذك بالله يا أخي أن تكون غداً المصلوب بالكُناسة»، ثمّ أرفضت عيناه وسالت دموعه، ثمّ قال: «الله بيننا وبين من هتك سترنا وجحدنا حقّنا وأفشى سرّنا، ونسبنا إلى غير جدّنا، وقال فينا ما لم نقله في أنفسنا»[(١)].

إنّ هذا الحوار الطويل صريحٌ في رفض الإمام محمّد الباقر هذه الحركة الثوريّة من زيد، وعدم القبول بها، وعدم تصويبها، فدلالة الرواية واضحة على الموقف السلبي.

وقد تناقش الرواية سنداً ودلالة من وجوه:

أوّلاً: ما ذكره الشيخ المنتظري، من أنّ الرواية مرويّة عن الإمام الباقر، وقد توفّي عام ١١٤هـ، وقيام زيد كان عام ١٢١هـ، وعلى هذا فمن الممكن أن يكون تحذير الإمام من القيام في ذلك الوقت وعدم الاستعجال، أي في عام ١١٤هـ وما قبله، ولعلّ الظروف تغيّرت بعد مرور قرابة سبع سنوات على الأقلّ، فيصعب الأخذ بهذه الرواية هنا[(٢)].

وهذا الوجه في النقاش يفيد في تكريس المنهج التاريخي في حلّ التعارض بين الروايات بأن نقول: إنّ الرواية الفلانية لا تعارض الرواية الثانية؛ وذلك لاختلاف الظروف التاريخيّة لصدور النصّين، مثل أن يقال ـ كما قيل ـ: إنّ رواية الإلزام بالطواف بين الركن والمقام صدرت في فترةٍ سابقة حيث كان المسلمون قلّة في الحجّ، وأمّا رواية الترخيص في الطواف بعد المقام فقد جاءت

(١) الكافي ١: ٣٥٦ ـ ٣٥٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٧؛ ومدينة المعاجز ٥: ٨٦؛ وبحار الأنوار ٤٦: ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

(٢) دراسات في ولاية الفقيه ١: ٢١٦ ـ ٢١٧.

في فترةٍ متأخّرة تنسجم مع زيادة عدد المسلمين وازدحامهم، فنفهم من ذلك أنّ الحكم الثاني ـ مثلاً ـ يدور مدار الضرورة النوعيّة.

لكنّ هذا المنهج الذي نرتضيه من حيث المبدأ يجب أن تتحمّله الروايات، وهنا في هذه الرواية ثمّة ما يمنع عن ذلك، مثل ما جاء في تعبير الباقر: «أعيذك بالله يا أخي أن تكون غداً المصلوب بالكناسة»، فإنّ هذا التعبير يشير إلى ثورة زيد التي وقعت لاحقاً بالفعل، ويطلب العوذ من الله أن تقع، وهو ظاهر في التحفّظ من هذه الثورة التي حصلت، فكأنّ هذا المقطع من الرواية يحوّل أنظارنا ناحية ثورة زيد التي وقعت بالفعل، لا ثورة كان يعتزم القيام بها قبل ذلك، وإلا لو كان الإمام راضياً عن الثورة التي وقعت بالفعل لما كان هناك معنى للاستعاذة تلك، فهذه المناقشة في غير محلّها.

ثانياً: إنّ مضمون هذه الرواية ورسالتها مما لا يمكن القبول به، فهل يشترط في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفي الجهاد أن يكون عندنا علمٌ غيبيّ يقيني بالنصر وتحقيق الأهداف، كما تريد هذه الرواية أن تُفهمنا؟ وهل يمكن تصوّر شرط من هذا النوع إلا أن يعني تعطيل هاتين الفريضتين؟ ثمّ ألم تسبّب حروب عليّ عليه السلام الداخلية وحرب الإمام الحسين عليه السلام في كربلاء سفكاً لدماء المسلمين مع أنّ ملك بني أمية لم يكن قد حان أوانه عند خروج الحسين بن علي؟ فهذا المضمون غير معقول، فهل نسكت عن كلّ جرائم الآخرين وسفكهم للدماء ـ كما تريد الرواية ـ ونتخلّى عن مسؤوليّاتنا وواجباتنا؟![1].

وهذه الملاحظة جديرة في الجملة، لولا ملاحظات لاحقة سوف نسجّلها على المقدار الذي يستفاد من ذمّ ثورة زيد أو مدحها قريباً، وسيأتي. ولكن نعلّق هنا بأنّ ظاهر الحوار الذي جرى بين زيد ومحمّد الباقر يعطينا تصوّراً عن طريقة التفكير السياسي للرجلَين وفهمهما لمنطق حركة الدول والسلطات، فالباقر كان يعتبر أنّ الخروج على الدول والأنظمة له وقت محدّد، فهذه الدول لها سنيّ شباب ولها ذروة تمثل أعلى المثلث الموجود في هرمها، وفي هذه الفترة لا يكون مكتوباً لها الزوال والانقضاء، بينما لو تمّ استغلال فترة نزولها وتراجعها وشيخوختها لكان أفضل، في حين

---

(١) انظر: المصدر نفسه ١: ٢١٧.

نجد أنّ زيد بن علي يلاحظ الأمور من منطلق مبدئي وضرورة مواجهة الظلم والانحراف، وهذا يعني أنّ الباقر لا يريد اشتراط اليقين بالنصر بنحو العلم بالغيب، بل يريد أن يكون الخروج ضمن سياقٍ يكون احتمال نجاح الحركة فيه موثوقاً بحسب منطق التاريخ والأشياء ولا يفضّل الدخول في مجازفات.

ثالثاً: إنّ هذه الرواية ضعيفة السند جداً، فهي مبتلاة ـ من جهة أولى ـ بالإرسال؛ حيث رواها موسى بن بكر عمّن حدّثه. كما أنّ موسى بن بكر بن داب نفسه مجهول، بل مهمل في كتب الرجال السنّية والشيعيّة[١]. نعم احتمل العلامة التستري أن يكون هناك تصحيف ما قد حصل في السند، ويكون موسى بن بكر عن ابن دأب، كما أشار إلى اختلاف النسخ في اسم أبيه واسم جدّه[٢].

لكن حتى مع ذلك، فقد بحثنا في تمام الاحتمالات التي ذكرت، فإذا أخذنا بـ« ابن دأب» فهو مجهول[٣]، وأمّا تقدير موسى بن بكر بن ذئاب فهو مهمل لم نعثر عليه، وأمّا تقدير داب وذاب فعلى المنوال عينه، فالرواية ضعيفة من جهة موسى بن بكر على الاحتمالات فيه.

أضف إلى ذلك، ضعف سند الرواية أيضاً بجهالة الحسين بن الجارود الوارد فيه، فلم يُذكر في مصادر الرجال القديمة، بل لعلّه لم ترد له غير هذه الرواية[٤]، وربما كان في الاسم تصحيف ما.

وعليه، فالرواية ضعيفة السند بمجهولين، بل مهملين، وبالإرسال.

مع حواريّة زيد ومؤمن الطاق، القيمة والدلالات

الرواية الثانية: خبر أبان، قال: أخبرني الأحول أنّ زيد بن علي بن الحسين بعث إليه وهو مستخفٍ، قال: فأتيته، فقال لي: يا أبا جعفر، ما تقول إن طرقك طارق منّا، أتخرج معه؟ قال: فقلت له: إن كان أباك أو أخوك، خرجت معه، قال: فقال لي: فأنا أريد أن أخرج أجاهد هؤلاء

---

(١) انظر حوله: معجم رجال الحديث ٢٠: ٣١، رقم: ١٢٧٦٥.

(٢) قاموس الرجال ١٠: ٢٧٢، رقم: ٧٧٩٩.

(٣) انظر حوله: المصدر نفسه ١١: ٦٠٥، رقم: ١١٣٨.

(٤) انظر: أعيان الشيعة ٥: ٤٦٥؛ ومعجم رجال الحديث ٦: ٢٢٧، رقم: ٣٣٣٨.

القوم فاخرج معي، قال: قلت: لا، ما أفعل جعلت فداك، قال: فقال لي: أترغب بنفسك عنّي؟ قال: قلت له: إنّما هي نفس واحدة فإن كان لله في الأرض حجّة فالمتخلّف عنك ناجٍ والخارج معك هالك، وإن لا تكن لله حجّة في الأرض فالمتخلّف عنك والخارج معك سواء[١]. قال: فقال لي: يا أبا جعفر، كنت أجلس مع أبي على الخوان فيُلقمني البضعة السمينة، ويبرّد لي اللقمة الحارة حتى تبرد، شفقة عليّ، ولم يشفق عليّ من حرّ النار، إذا أخبرك بالدين ولم يخبرني به؟! فقلت له: جعلت فداك شفقته عليك من حرّ النار لم يخبرك، خاف عليك أن لا تقبله فتدخل النار، وأخبرني أنا، فإن قبلت نجوت، وإن لم أقبل لم يبال أن أدخل النار، ثمّ قال له: جعلت فداك، أنتم أفضل أم الأنبياء؟ قال: بل الأنبياء، قلت: يقول يعقوب ليوسف: يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيداً، لم لم يخبرهم حتى كانوا لا يكيدونه، ولكن كتمهم ذلك، فكذا أبوك كتمك لأنّه خاف عليك، قال: فقال: أما والله لئن قلت ذلك لقد حدّثني صاحبك بالمدينة أنّي أقتل وأصلب بالكناسة، وأنّ عنده لصحيفة فيها قتلي وصلبي. فحججت، فحدّثت أبا عبد الله عليه السلام بمقالة زيد وما قلت له، فقال لي: «أخذته من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله ومن فوق رأسه ومن تحت قدميه، ولم تترك له مسلكاً يسلكه»[٢].

والرواية صرحّوا بصحّة سندها وقوّته، فتكون دالّةً بشدّة على ضعف زيد والتنديد بحركته، كما هو واضح.

لكن مع ذلك، سجّلوا على الاستناد عليها ملاحظات:

أوّلاً: ما ذكره السيد الخوئي، من أنّ دلالة الرواية على القدح في زيد متوقّفة على عدم اعتراف زيد بوجود حجّة لله على خلقه غيره هو نفسه وأنّه لو كان هناك حجّة غيره لأخبره والده، وقد ردّه مؤمن الطاق (الأحول) بأنّ عدم إخبار والده له كان شفقةً منه عليه، ثم أيّد الإمام مناقشة الأحول لزيد، وهنا نقول: كيف يمكن أن ينسب الأحول ـ وهو من الفضلاء المبرّزين ـ إلى الإمام

---

(١) واضحٌ جدّاً أنّ عقلية مؤمن الطاق لم تقم على السؤال عن مبرّرات الثورة والمشروع السياسي وغير ذلك، بل قامت على شخص الإمام والزعيم الذي يطالِب الناسَ بالخروج معه، فالمهمّ عنده هو الشخص الداعي للخروج وليس مبرّرات الخروج ومشروعه، وهذا معناه أنّه يعتبر نظريّة الإمامة هو الأصل في السلوك السياسي، وليس مجرّد المشاريع السياسيّة ونحو ذلك.

(٢) الكافي ١: ١٧٤؛ ومدينة المعاجز ٥: ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

السجّاد أنّه لم يخبر زيداً بالإمامة لشفقةٍ نَسَبيّة؟ وما معنى هذه الشفقة النسبيّة؟ وحتى لو سلّمنا، فعلى تقدير أن لا يقبل زيد بما سيقوله له والده السجّاد سوف يكون من المعاندين، فكيف يمكن أن يكون محلاً للشفقة من جانب والده؟!

وهذا كلّه يؤكّد أنّ القضية كانت مختلفة تماماً عن هذا التفسير، بل المقصود أنّ زيداً طلب من الأحول ـ وهو شخصيّة مشهورة يوجب خروجُها تقوية حركة زيد ـ فردّه الأحول بأنّ الخروج مع الإمام فقط، وإلا هلك الخارج، وهنا لم يتمكّن زيد من أن يبوح له بأنّه مأذون من قبل الإمام ـ كما تفيده الروايات الأخرى ـ لأنّ هذا الأمر كان من الأسرار، لهذا استخدم زيد طريقةً أخرى، وهي الإشارة له إلى أنّه عارف بالدين وأحكامه، وهنا طرح زيد مسألة علاقته بوالده وشفقة والده عليه، لكنّ الأحول لم يفهم مقصوده، وردّ عليه ذلك الردّ، لهذا قال له زيد حينئذ عن مقتله وصلبه بالكناسة فيما أخبر به المعصوم، لكي يشير له إلى أنّه لا يخرج طلباً للرئاسة، لأنّه يعلم أنّه سيذهب شهيداً، ومع ذلك لم يفهم الأحول قصد زيد. وجواب الإمام الصادق للأحول ليس قدحاً في زيد، وإنّما هو مدحٌ لحسن مناظرة الأحول معه وعدم الاستجابة لزيد في الخروج معه حيث لم يكن الأحول مأذوناً في الخروج، ولم يكن يعلم أنّ زيداً كان مأذوناً بذلك، وشاهد ذلك كلّه الروايات المادحة لزيد والتي تؤكّد أنّه كان معتقداً بإمامة أهل البيت[١].

وهذا التفسير للرواية من السيد الخوئي يقوم ـ إذا أردنا تحليله ـ على شاهدين، وبدونهما فليس سوى افتراض بعيد عن ظاهر الرواية جداً، إذ المدلول الأوّلي البدوي من الرواية لا يكاد يسمح للإنسان بالشكّ في أنّ موقف الأحول والصادق كان مختلفاً عن موقف زيد، **وهذان الشاهدان هما:**

أ ـ الشاهد الخارجي، وهو النصوص الأخرى المادحة لزيد والدالّة على اعترافه بالإمامة والإذن له بالخروج، وقد تقدّم ما يهمّنا هنا منها.

ب ـ الشاهد الداخلي، وهو ذيل الرواية، حيث نقل زيد للأحول أنّ الصادق أخبره بصلبه بالكناسة، فما معنى هذا القول من زيد؟!

أمّا الشاهد الأوّل، فهو جيّد لو كان يمكنه تشكيل قرينة عرفيّة على تفسير هذه الرواية، فقد

(١) انظر: معجم رجال الحديث ٧: ٣٥٤ ـ ٣٥٦.

ذكرنا سابقاً أنّ الجمع بين الروايات عرفاً مشروط بقدرة طرفي المعارضة على تحمّله، وهنا في هذه الرواية تحميل الحديث فرضيّة أنّ الخروج كان من الأسرار، ولهذا لم يقل زيد لمؤمن الطاق بأنّه مأذون، وكذلك الإمام الصادق أغفل مؤمنَ الطاق أيضاً وأوهمه صواب موقفه من زيد وأيّد قوله معه.. ذلك كلّه سلسلة من التأويلات التي لا تتحمّلها الرواية لمن قرأها بروح عرفيّة غير قاصدة للتأويل، وأعني بذلك أنّ السيد الخوئي أسقط على الرواية سلسلة معطيات وتصوّرات حتى أنّنا لو بقينا مع الرواية بعد ذكره لهذه التصوّرات سنجدها تحميليّة تطويعيّة، فلا يصحّ هذا الجمع بهذه الطريقة، فهذا الشاهد يصلح لطرح الرواية مثلاً لا لتأويلها، وسوف يأتي حديثٌ عن التوفيق بين النصوص.

وأما الشاهد الثاني، فهو أفضل من الأوّل، لكنّ الذي يُحتمل أيضاً في تبرير حديث زيد عن موضوع صلبه بالكناسة ليس فقط الإشارة إلى المأذونين من جانب الإمام الحقّ، بل لفت نظر مؤمن الطاق إلى أنّ الصادق عنده خبر قتل زيد، ومن الطبيعي أنّ معنى الصحيفة أنّها موروثة عن والده عن آبائه، وعلى هذا سيكون الباقر وزين العابدين على علمٍ بمقتلي وصلبي، فهل من الخوف عليّ أن يتركوني هكذا ولا يخبروني بصحّة أو عدم صحّة خروجي وتصرّفاتي؟

وحتى لو تجاهلنا تساوي هذين الاحتمالين: ما طرحناه وما طرحه السيد الخوئي، فهذا الكلام من الخوئي لا شاهد له، فهذا الذيل يصحّ تفسيره وفق كلام السيد الخوئي، لكنّه ليس شاهداً على صحّة كلامه، وهناك فرق بين الأمرين، أي بين أن نقول: هذا الكلام غير مفهوم إلا على التفسير الفلاني للرواية، وبين أن نقول: إنّ هذا الكلام يمثل شاهداً على صحّة هذا التفسير ودليلاً على استظهاره من سائر مقاطع الرواية، وما فعله الخوئي كان الأوّل، وما نريده، كي نكتشف ظهور الرواية، هو الثاني.

ثانياً: ما ذكره السيد الحائري، من أنّ هذه الرواية ليست صريحة في أنّ زيداً كان يدعو إلى نفسه، بل إلى الرضا من آل محمّد، ولعلّه إلى ذلك الوقت لم يكن يعرف الإمام الحق، ولعلّه كان يريد أن يجاهد ثمّ بعد ذلك يسلّم الأمر إلى من يراه مستحقّاً للإمامة[1].

وهذا الافتراض لا يهمّنا هنا؛ لأنّنا هنا نريد أن نعرف رضا أو عدم رضا الإمام عن ثورة زيد

(١) الكفاح المسلّح في الإسلام: ٩٣.

حتى لو كان زيد معتقداً بالإمامة وسيسلّم الأمر لأهله، والرواية ناطقة من أوّلها إلى آخرها بعدم موافقة زيد في الخروج، وأنّه لم يكن مصيباً في تفسيراته وفهمه للأمور، وإلا أفهل يشكّ قارئ للرواية في أنّه قد صادق الصادق عليه السلام على محاججة مؤمن الطاق ورفضه الخروج مع زيد؛ لأنه ليس الإمام المفترض الطاعة وأنّ الخارج معه هالك؟!

ثالثاً: هذه الرواية غير واضحة في مقاطعها على مستوى الصحّة والصواب، فالظاهر من الصادق في ذيل الرواية أنّه وافق مؤمن الطاق على محاججته، ومعنى ذلك تأييده للحوار الذي جرى، لا أقلّ في مقاطعة الحقيقيّة الأساسيّة. وإذا عدنا لتأمّل كلام مؤمن الطاق رأينا أنّ احتجاجه بمسألة الشفقة غير صحيح أبداً؛ فهل أنّ العلاقة النسبيّة تمنع الإمام المعصوم عن بيان الحقّ في مسألة الإمامة نفسها؟! وكيف لا يبالي الإمام بدخول مؤمن الطاق جهنّم لمعاندته لكنّه يبالي بدخول زيد النار بسبب معاندته، والله تعالى علّمنا في قصّة نوح أنّ الولد العاصي ليس من الأهل بناءً على أحد تفاسير الآية، فهل هذه هي الثقافة القرآنية في التعامل مع قضايا الدين الأساسية في إطار الأسرة؟! وحتى الاحتجاج بقصّة يعقوب ويوسف لا علاقة له بالمقام، بل ذكره غريب؛ لأنّ الآية تنصّ على أنّه لو أخبرهم لكادوا له، فالمشكلة في الإخبار هو الكيد ليوسف، وليس عدم قبولهم به والخوف عليهم، فيعقوب كتم حفظاً ليوسف، لا لسائر الأولاد، والقصّة هنا هو كتم زين العابدين حفظاً لزيد من النار، لا للباقر والصادق من أذى زيد، ولا سيما أنّها عبّرت بعدم قبوله للإمام الحقّ لا محاربته له، فالاستشهاد في غير محلّه. كما أنّ كون الأنبياء أفضل من أهل البيت لا علاقة له بقصّة يوسف، فهل الأفضليّة تعني لزوم أو عدم لزوم فعل ما فعله يوسف ويعقوب في قصّتهما؟! فالرواية في احتجاجاتها لا تبدو عليها معالم المنطقيّة، لا سيما على نظريّة الإمامة في التفسير الشيعي، إلا إذا قيل: إنّ الاحتجاجات كان يراد منها التسكيت دون البرهان، أي المنطق الإقناعي أو الجدلي دون المنطق البرهاني أو العلمي.

الرواية الثالثة: خبر زرارة، قال: قال لي زيد بن علي، وأنا عند أبي عبد الله عليه السلام: ما تقول يا فتى في رجلٍ من آل محمّد استنصرك؟ فقلت: إن كان مفروض الطاعة نصرته، وإن كان غير مفروض الطاعة فلي أن أفعل ولي أن لا أفعل، فلما خرج (أي زيد)، قال أبو عبد الله عليه السلام: «أخذته والله من

بين يديه ومن خلفه وما تركت له مخرجاً»[1].

ذلك أنّ تأييد الصادق لكلام زرارة الذي يفيد عدم الاندفاع للخروج مع زيد، شاهدٌ على أنّه لم يكن من المشجّعين على هذه الثورة.

إلا أنّه يمكن النقاش في الاستناد إلى هذه الرواية، وذلك:

أ ـ إنّ هذه الرواية ليست نصّاً في تخطئة زيد، وإنّما تهدف إلى تحسين زرارة؛ إذ من الواضح أنّ زيداً لم يكن إماماً مفترض الطاعة من المنظور الإمامي. يُضاف إلى ذلك أنّ جملة «لي أن أفعل ولي أن لا أفعل» دالّة على جواز القيام في الجملة مع غير المفترض الطاعة، وقد وافقه الصادق على ذلك بحسب ظاهر تعليقه الأخير على كلامه، ونحن نرى أنّ وجوه أصحاب الصادق ما كان يراد لهم أن يخرجوا مع زيد، كي لا يؤدّي ذلك إلى تعرّض الإمام للخطر فلا يحفظ الدين ولا الشريعة[2].

وهذا الكلام أغلبه معقول، غير أنّه رغم ذلك لا يرى القارئ لهذه الرواية أنّ الإمام الصادق كان مرتاحاً أو منسجماً مع الثورة، فلو كان الأمر كذلك لكان المفترض بزيد أن يجيب زرارة بأنّ هذا الشخص الذي استنصرك من آل محمّد قد خرج بإذن الإمام المفترض الطاعة، وحينئذ كان من المفترض بالصادق أن يجيب زرارة بأنّني لا أرى مصلحةً في خروج وجوه أصحابي مع زيد للسبب الفلاني أو غيره، ما دام ظاهر الحوار أنّ المجلس كان خاصّاً ولم يكن أمام الملأ، وإنّما في بيت الإمام الصادق أو عنده، فسياق الحديث يوحي بعدم رغبة الصادق بخروج زيد، ولا ينسجم مع الفرضيّة التي قدّمت هنا. ما لم نقل بأنّ زرارة في تلك الفترة كان صغيراً بقرينة التعبير بـ "الفتى" عنه، ومن المعروف أنّه في بدايات عمره لم يكن شيعيّاً خالصاً كما صار لاحقاً، وفق ما تفيده بعض النصوص الحديثيّة والتاريخيّة.

ب ـ إنّ الرواية ضعيفة السند؛ وذلك أنّ العلامة الحلي قد توقّف في أبي خِدَاش ورواياته[3]،

(١) اختيار معرفة الرجال ١: ٣٦٩؛ والاحتجاج ٢: ١٣٧؛ ومناقب آل أبي طالب ١: ٢٢٣؛ وبحار الأنوار ٤٦: ١٩٣.

(٢) انظر: دراسات في ولاية الفقيه ١: ٢١٣.

(٣) انظر: خلاصة الأقوال: ١٩٩.

كما ضعّفه النجاشي بقوله: «ضعيف جداً»، نعم وثقه الكشي، لكن مع تضعيف النجاشي يصعب الأخذ بتوثيق الكشي[١].

الرواية الرابعة والخامسة: ما رواه الكشي، من أنّه قيل لمؤمن الطاق: ما الذي جرى بينك وبين زيد بن عليّ في محضر أبي عبد الله؟ قال: قال زيد بن علي: يا محمّد بن علي، بلغني أنّك تزعم أنّ في آل محمّد إماماً مفترض الطاعة؟ قال: قلت: نعم، وكان أبوك عليّ بن الحسين أحدهم، فقال: وكيف وقد يؤتى بلقمة وهي حارّة فيبرّدها بيده ثم يلقمنيها، أفترى أنّه كان يشفق عليّ من حرّ اللقمة، ولا يشفق عليّ من حرّ النار؟ قال: قلت له: كره أن يخبرك فتكفر، فلا يكون له فيك الشفاعة، لا، ولله فيك المشيّة، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «أخذته من بين يديه ومن خلفه فما تركت له مخرجاً»[٢].

ومثلها رواية أخرى ذكرها الكشي بعد هذه مباشرةً[٣].

وتشبه هذه الرواية خبر مؤمن الطاق المتقدّم الصحيح السند، غايته تختلف عنه في بعض التفاصيل، ومن أبرزها نقصٌ واضح في الحوار، كما أنّ تلك الرواية تشير إلى عدم حضور الصادق مجلس التحاور على عكس هذه الرواية، ودلالة الحديث صار أمرها واضحاً، إلا أنّ الرواية ضعيفة السند بالإرسال في أحد طرقها على تقدير، وضعيفة بجهالة إسحاق بن محمّد البصري المتهم بالغلوّ[٤]، وجهالة أبي مالك الأحمس[٥]، فالرواية ضعيفة السند في حدّ نفسها.

الرواية السادسة: خبر بكّار بن أبي بكر الحَضْرَمي، قال: دخل أبو بكر وعَلْقَمة على زيد بن علي، وكان علقمة أكبر من أبي[٦]، فجلس أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره، وكان بلغهما أنّه

---

(١) انظر: النجاشي، الفهرست: ٢٢٨ ـ ٢٢٩؛ واختيار معرفة الرجال ٢: ٧٤٥؛ ومعجم رجال الحديث ١١: ١٩١، رقم: ٦٨٤٦.

(٢) اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٢٥.

(٣) المصدر نفسه ٢: ٤٢٥ ـ ٤٢٦.

(٤) انظر حوله: رجال الطوسي: ٣٨٤؛ ورجال ابن الغضائري: ١١٧؛ واختيار معرفة الرجال ١: ٧١، و٢: ٨١٣؛ ومعجم رجال الحديث ٣: ٢٢٨ ـ ٢٢٩، رقم: ١١٧٧.

(٥) انظر حوله: معجم رجال الحديث ٢٣: ٣٤، رقم: ١٤٧٦٣.

(٦) علقمة بن محمّد الحضرمي هو الأخ الأكبر لأبي بكر عبد الله بن محمّد الحضرمي.

قال: ليس الإمام منّا من أرخى عليه ستره، إنّما الإمام من شَهَر سيفَه، فقال له أبو بكر وكان أجرأهما: يا أبا الحسين، أخبرني عن عليّ بن أبي طالب أكان إماماً وهو مرخى عليه ستره أو لم يكن إماماً حتى خرج وشهر سيفه؟[١] قال: وكان زيد تبصّر الكلام[٢]، قال: فسكت فلم يجبه، فردّ عليه الكلام ثلاث مرات، كلّ ذلك لا يجيبه بشيء، فقال له أبو بكر: إن كان عليّ بن أبي طالب إماماً فقد يجوز أن يكون بعدَه إمامٌ مرخى عليه ستره، وإن كان علي لم يكن إماماً وهو مرخى عليه ستره فأنت ما جاء به (بك) هيهنا؟! قال: فطلب إلى علقمة أن يكفّ عنه، فكفّ[٣].

والرواية ـ كيفما كانت ـ لا دلالة لها على موقف أهل البيت؛ إذ لم يرد فيها ذكر أحد منهم أساساً، فضلاً عن أنّها ضعيفة السند؛ فمحمد بن جمهور من الغلاة الضعفاء جداً، كما أنّ بكّار بن أبي بكر الحضرمي رجلٌ مجهول[٤].

الرواية السابعة: خبر أبي الصباح الكِناني، قال: جاءني سَدير، فقال لي: إنّ زيداً تبرّأ منك،

---

(١) **في تقديري هذا الإشكال على زيد غير دقيق**؛ لأنّ زيداً لا يريد القول بأنّ الإمام يجب عليه الخروج كيفما كان ولو كان عالماً بالفشل والهزيمة، بل لعلّ مقصوده الأصل ـ كما هو ليس ببعيد ـ أنّه حيث يمكن الخروج فإنّه واجب، والمفروض أنّ عدم خروج عليّ والحسن والحسين كان في ظرف عدم الإمكان من وجهة نظر زيد، بعكس الحالة التي هو فيها، فإذا أراد الإمامي أن يناقش الزيديّ هنا فلا يصحّ أن يقول له بأنّ عليّاً لم يخرج، بل يجب أن يقنعه أنّ عدم خروج جعفر الصادق كان لأسبابٍ مشابهة لعدم خروج من قبله، فانتبه جيّداً. وكأنّ الزيديَّ رأى أنّ سياسة الإمام زين العابدين وصولاً للإمام الحسن العسكري كانت على رفض الخروج، فكأنّ هذا هو الأصل عندهم إلى مجيء القائم من آل محمّد في آخر الزمان، لا أنّهم كانوا في حالة دائمة للاستعداد للخروج، لكن لم تحن الفرص، بل تثقيفهم كان على العكس. وهذا ما ينبغي بحثه بعمقٍ في سيرة الأئمة بعد الحسين.

(٢) يمكن أن تكون الكلمة "تبصّر" أي تطلّع أو يتطلّع ـ باحتمالَي الماضي والمضارع ـ للكلام والحوار ويركّز فيه ويبصره، بمعنى يطلبه ويريد الحوار وأنّه متحمّس له، واحتمل الميرداماد في (تعليقته على رجال الكشي ٢: ٧١٥ ـ ٧١٦) أنّ الصيغة هي "يُنَضِّر الكلامَ" بمعنى يُحْسِنُ الكلامَ، فكأنّه إشارة إلى أنّه رغم إحسانه للكلام والمناظرة، لكنّه هنا سكت، في إشارة إلى تبكيته وهزيمته في الجدل.

(٣) اختيار معرفة الرجال ٢: ٧١٥ ـ ٧١٦.

(٤) انظر حولهما وما قيل فيهما: معجم رجال الحديث ٤: ٢٤٢، رقم: ١٨٢٣، و١٦: ١٨٩ ـ ١٩٢، رقم: ١٠٤٣٩.

قال: فأخذتُ عليّ ثيابي، قال: وكان أبو الصباح رجلاً ضارياً[١]، قال: فأتيته فدخلت عليه وسلّمت عليه، فقلت له: يا أبا الحسين، بلغني أنّك قلت: الأئمّة أربعة، ثلاثة مضوا، والرابع هو القائم[٢]، قال زيد: هكذا قلت، قال: فقلت لزيد: هل تذكر قولك لي في المدينة في حياة أبي جعفر عليه السلام، وأنت تقول: إنّ الله تعالى قضى في كتابه أن «من قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليّه سلطاناً»، وإنّما الأئمّة ولاة الدم وأهل الباب، وهذا أبو جعفر الإمام، فإن حدث به حدث فإنّ فينا خلفاً[٣]. وقال: كان يسمع منّي خطب أمير المؤمنين عليه السلام وأنا أقول: فلا تعلّموهم فهم أعلم منكم، فقال لي: أما تذكر هذا القول؟ فقلت: بلى فإنّ منكم من هو كذلك، قال: ثمّ خرجت من عنده فتهيّأت وهيّأت راحلةً ومضيت إلى أبي عبد الله عليه السلام ودخلت عليه، وقصصت عليه ما جرى بيني وبين زيد، فقال: «رأيت لو أنّ الله تعالى ابتلى زيداً، فخرج منّا سيفان آخران، بأيّ شيء يعرف أيّ السيوف سيف الحق؟[٤] والله ما هو كما قال، لئن خرج ليقتَلَن»، قال: فرجعت فانتهيت إلى القادسية فاستقبلني الخبر بقتله رحمه الله[٥].

فإن سياق حديث الإمام جعفر الصادق ليس خاصّاً في المناقشة في أصل موضوع الإمامة، بل يواجه زيداً في خروجه، وأنّ خروجه سيفضي إلى موته، ولن يكون له من نفع.

إلا أنّ الرواية ضعيفة السند، فقد ورد فيها عليّ بن محمد بن قتيبة المجهول، إلا من أنّ الكشي صاحب كتاب الرجال اعتمد عليه في كتابه[٦]، لكنّ هذا الأصل ـ أي كثرة الرواية عن شخص دليل وثاقته ـ لو تمّ من حيث المبدأ، لكنّه في مقامنا يصعب الأخذ به؛ وذلك أنّ النجاشي قد نصّ

---

(١) قال المجلسي: «بيان: قال الجزري فيه: إنّ قيسا ضراء الله: هو بالكسر جمع ضرو، وهو من السباع ما ضري بالصيد ولهج به، أي أنّهم شجعان، تشبيهاً بالسباع الضارية في شجاعتها، يقال: ضري بالشيء يضرى ضرى وضراوة [فهو ضار إذا اعتاده ـ ومنه الحديث ـ إنّ للإسلام ضراوة] أي عادة ولهجا به لا يصبر عنه» (بحار الأنوار ٤٦: ١٩٥).

(٢) هذا يدلّ على عدم اعتقاد زيد بإمامة والده عليّ بن الحسين.

(٣) كأنّما الكناني يريد أن يُلزمه بأنّك كنتَ تعتقد بإمامة الباقر، فكيف تقول الآن بأنّهم أربعة؟!

(٤) كأنّما الإمام الصادق يريد إبطال معياريّة الخروج بالسيف في عنوان الإمامة، فيعطي مثال تعدّد الخارجين بحيث نحتاج لمعيارٍ آخر.

(٥) اختيار معرفة الرجال ٢: ٦٣٩ ـ ٦٤٠.

(٦) انظر: النجاشي، الفهرست: ٢٥٩.

على أنّ أبا عمرو الكشي يروي عن الضعفاء كثيراً[١]، ومثل هذه الشهادة لا تجعل رواية مثل الكشي دليل الوثاقة في حقّ المرويّ عنه كما هو واضح، من هنا يظهر أنّ من وثق هذا الرجل ـ مثل العلامة الحلي ـ إنّما اعتمد على رواية الكشي عنه لا غير[٢]، أو لأنّ الطوسي وصفه بالفاضل، وهو مدحٌ وليس توثيقاً، كما بحثناه في محلّه. كما أنّ الشاذاني الوارد في السند الآخر للرواية مجهولٌ[٣]، وعليه فيصعب العمل بهذه الرواية منفردةً.

هذا، وهناك بعض الروايات الواردة في ادّعائه الإمامة أو ما شابه ذلك، وفيها ذمّ له من هذا الجانب، لكنّها ضعيفة السند، مثل خبر علي بن المغيرة، عن أبي الصباح وغيره.. وفي مقابلها روايات توحي بكونه يؤمن بالأئمّة الاثني عشر بأسمائهم![٤].

هذا هو مهمّ النصوص المنقولة عن أهل البيت النبوي في رفض ثورة زيد، وقد تبيّن أنّها جميعها ضعيفة السند عدا واحدة، هي رواية أبان في قصّة حوار مؤمن الطاق مع زيد بن علي (الرواية الثانية) والمؤيَّدة بما يقارب مضمونها بخبرَي مؤمن الطاق اللذين رواهما الكشي (الرواية الرابعة والرواية الخامسة)، أمّا من حيث الدلالة فقد تبيّن أنّ ستّ روايات من أصل سبعة، ومنها الرواية التامّة السند دالّة على ذمّ ثورة زيد. يُضاف إلى ذلك أنّ روايات ذمّ ثورة زيد لم نجدها في مصادر الحديث الكبرى الشيعيّة والسنيّة، ولا في مصادر التاريخ، باستثناء خبر موسى بن بكر (الرواية الأولى) الذي ورد في الكافي، وكذا خبر أبان الصحيح السند الوارد في الكافي أيضاً، وباقي الروايات نقلها لنا الكشي في رجاله، مثل الرواية الثالثة إلى آخر الروايات.

المقارنة الخاطفة لنتائج المجموعتين

وبهذا تكتمل أمامنا صورة النصوص المنقولة عن أهل البيت في الموقف من ثورة زيد، فأمامنا

---

(١) المصدر نفسه: ٣٧٢.

(٢) راجع: خلاصة الأقوال: ١٧٧، حيث جعله في القسم الأوّل؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٥: ٤٦٥، ٤٦٦.

(٣) انظر حوله: معجم رجال الحديث ١٦: ٢٦ ـ ٢٩، رقم: ١٠١٧٧.

(٤) راجع: الخزاز القمي، كفاية الأثر: ٢٩٩ ـ ٣١١.

رواية صحيحة السند تؤيد الثورة، تقابلها رواية تامّة السند ترفضها، وأمامنا ثماني روايات دالّة على التأييد في مقابل ستّ روايات دالّة على الرفض، وإذا كانت أغلب نصوص تأييد الثورة أتانا بها الصدوق فإنّ أغلب نصوص الرفض جاءت من عند الكشي، وإذا كانت أغلب نصوص الرفض ضعيفة السند ولم ترد في مصادر الحديث والتاريخ الكبرى فإنّ أغلب نصوص التأييد حالها كذلك، بل ورد فيها رجالٌ شهد عليهم بالكذب، كما ورد في بعضها رجال من الزيدية أنفسهم.

وطبقاً لمجمل هذه الصورة، وانطلاقاً من حجيّة الخبر الموثوق، يصعب الوثوق بالموقف الحقيقيّ لأئمّة أهل البيت من الثورة، وبهذا يصعب جعل ثورة زيد دليلاً على شرعيّة أو وجوب الخروج المسلّح ضدّ الأنظمة الفاسدة.

٢.١١. محاولات في تفسير الموقف وفكّ الاشتباك بين النصوص

هناك مجموعة من المحاولات التي تسعى لفضّ الاشتباك بين هذه النصوص؛ لترجيح مجموعةٍ على أخرى، وأبرزها وأهمّها هو الآتي:

١.٢.١١. الكثرة الروائيّة العدديّة بوصفها مرجّحاً للمجموعة المؤيّدة، نقد وتعليق

ذهب بعض العلماء إلى القول بأنّ روايات المدح والتأييد أكبر وأكثر فيما روايات الذمّ أقلّ، كما قال المجلسي[١]. ولعلّه يمكن العثور على ما يزيد عن خمس وعشرين رواية في مدحه في شخصه أو سيرته أو في شيءٍ ما يتعلّق به أو بثورته.

لكن تبيّن من استطلاع النصوص ـ مما أشرنا له هنا، وما لم نشر له؛ لرجوعه لشخص زيد ـ أنّه لا توجد أكثريّة حقيقيّة، فهناك كما قلنا بين الروايات ذات الدلالة هنا ثماني روايات مؤيّدة مقابل ستّ رافضة، وبين الرافضة روايتان في الكافي، فكيف تحصل الكثرة الموجبة لحصول الاطمئنان في ظلّ الوضع السندي الذي أشرنا إليه.

أضف إلى ذلك أنّنا لو راجعنا مجمل روايات زيد في شخصه وحركته وليس فقط في ثورته،

---

(١) انظر: مرآة العقول ٤: ١١٨؛ وبحار الأنوار ٤٦: ٢٠٥.

لوجدنا أنّ روايات المدح تزيد عن خمس وعشرين، وروايات الذمّ تزيد عن العشرين، فأيّ أكثريّة ساحقة توجب الترجيح في هذا المضمار؟! هذا فضلاً عن أنّنا لاحظنا ورود أسماء أشخاص من الزيديّة في أسانيد النصوص المادحة، وهذا يتطلّب مراعاة النسبة الوثوقيّة في هذه الحال.

ولا بأس بنقل ما قاله الخوئي هنا حول الروايات المادحة لزيد: «وإنّ استفاضة الروايات أغنتنا عن النظر في إسنادها، وإن كانت جلّها، بل كلّها ضعيفة أو قابلة للمناقشة، على أنّ في ما ذكرناه أوّلاً غنى وكفاية، ومن أراد الاطّلاع عليها فليراجع كتابي الأمالي والعيون للصدوق قدّس سرّه وغيرهما»[1].

٢.٢.١١. الترجيح بفرضيّة اختلاق الأمويّين والعباسيّين نصوص الذمّ، إشكال وترقٍّ

المحاولة الأخرى هنا ما ذكره بعضهم[2] من أنّ روايات ذمّ زيد يترجّح أنّها مختَلَقَة من طرف الأمويّين ثمّ العباسيّين وأنصارهم لاحقاً؛ بهدف إيقاع الفتنة بين الشيعة الإمامية والزيديّة، وكلاهما من معارضي الدولة العباسيّة، وهو ما تترتّب عليه مصالح سياسيّة وأمنيّة عليا لهذه الدولة.

ومن الواضح أنّ هذه الفرضيّة ممكنة في نفسها[3]**، غير أنّ السؤال عن دليل إثباتها**، بوصفها مرجّحاً، وبخاصّة مع عدم العثور على أسماء في الرواة الناقلين لنصوص الذمّ فيهم شبهة الميل للعباسيّين أو الأمويّين، **بل يمكن طرح فرضيّة منافِسة هنا بأنّ نقول**: كما يمكن فرض أنّ الروايات الذامّة موضوعة عباسيّاً كذلك يمكن للطرف الآخر أن يقول بأنّ روايات المدح موضوعة زيديّاً لجلب بقايا الشيعة للتيار الزيدي لاحقاً، وبخاصّة أنّنا لاحظنا وجود أسماء من الزيديّة في أسانيد العديد من الروايات المادحة كما تقدّم.

بل يمكن الترقّي أكثر بافتراض أنّ الأمويّين أقحموا ـ باختلاق روايات المدح ـ اسمَ الإمام الصادق؛ لجعله مستهدَفاً من قبلهم وتبرير الضغط عليه وعلى المقرّبين منه وشيعته أكثر فأكثر،

---

(١) معجم رجال الحديث ٨: ٣٦٠.

(٢) انظر: أبو الفاضل الرضوي الأردكاني، شخصيّت وقيام زيد بن علي: ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٣) تماماً كما هي إمكانيّة أن تكون روايات صلح الإمام الحسن وبنود هذا الصلح من وضع العباسيّين والأمويّين؛ لكي يشيروا للحسنيّين والزيديّة إلى أنّ الحسن نفسه كان شخصيّة مسالمة، ولم يكن ثوريّاً.

فإنّ هذا احتمالٌ ممكن أيضاً بالمراقبة التاريخيّة، فكيف يمكن نفيه أو ترجيح احتمالٍ آخرَ عليه؟!

١١.٢.٣. الترجيح بشهرة مدح زيد بين الإماميّة، عرض وتفنيد

المحاولة الأخرى هنا هو القول بأنّ المشهور بين الإماميّة مدح زيدٍ وتأييد ثورته، فيكون هذا العمل المشهوري موجباً لليقين بروايات التأييد، إمّا بما هو شهرة فتوائيّة (بمعنى الموقف)، أو بوصف هذه الشهرة جابرةً لضعف الأسانيد في نصوص المدح، أو بوصفها ـ من حيث كونها إعراضاً عن روايات الذمّ ـ موجبّةً لوهن نصوص الذمّ[١].

قال الشيخ المفيد (٤١٣هـ): «كان زيد بن علي بن الحسين عين إخوته بعد أبي جعفرعليه السلام وأفضلهم، وكان عابداً ورعاً فقيهاً سخيّاً شجاعاً، وظهر بالسيف يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر ويطالب بثارات الحسينعليه السلام»[٢].

وقال الخزاز القمي (ق ٤هـ): «إنّ زيد بن عليعليه السلام خرج على سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا على سبيل المخالفة لابن أخيه جعفر بن محمّد عليهما السلام، وإنّما وقع الخلاف من جهة الناس، وذلك أنّ زيد بن عليعليه السلام لما خرج ولم يخرج جعفر بن محمّد عليهما السلام توهّم من الشيعة أنّ امتناع جعفر كان للمخالفة، وإنّما كان لضربٍ من التدبير، فلما رأى الذي صاروا للزيديّة سلفاً قالوا: ليس الإمام من جلس في بيته وأغلق بابه وأرخى ستره، وإنّما الإمام من خرج بسيفه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، فهذا كان سبب وقوع الخلاف بين الشيعة، وأمّا جعفر وزيد عليهما السلام فما كان بينهما خلاف..»[٣].

ويذهب الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ) أبعد من ذلك فيقول: «قالوا: خرج مع ابن الأشعث جمعٌ عظيم من التابعين في قتال الحجّاج؛ لإزالة ظلمه وظلم الخليفة عبد الملك، ولم ينكر ذلك عليهم أحدٌ من العلماء. قلنا: لم يكونوا كلّ الأمّة. ولا علمنا أنّهم ظنّوا القتل، بل جوّزوا التأثير ورفع المنكر. أو جاز أن يكون خروجهم بإذن إمامٍ واجب الطاعة، كخروج زيد بن عليعليه السلام وغيره

(١) انظر: شخصيّت وقيام زيد بن علي: ١٤٢ ـ ١٤٣.
(٢) الإرشاد ٢: ١٧١.
(٣) كفاية الأثر: ٣٠٥.

من بني عليّ عليه السلام»[1]. فهو يرى أنّ أبناء عليّ من الذين نظّموا ثورات على الحكّام كان خروجهم بإذن الإمام مفترض الطاعة تماماً مثل زيد، وهو أمرٌ ليس من السهل إثباته.

وقال العلامة المجلسي (١١١١هـ) في نصٍّ دالّ: «ثمّ اعلم أنّ الأخبار اختلفت في حال زيد، فمنها ما يدلّ على ذمّه، بل كفره؛ لدلالتها على أنّه ادّعى الإمامة وجحد إمامة أئمّة الحقّ، وهو يوجب الكفر كهذا الخبر، وأكثرها يدلّ على كونه مشكوراً، وأنّه لم يدّع الإمامة، وأنّه كان قائلاً بإمامة الباقر والصادق عليهما السلام، وإنّما خرج لطلب ثار الحسين عليه السلام وللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكان يدعو إلى الرضا من آل محمّد عليه السلام وأنّه كان عازماً على أنّه إن غلب على الأمر فوّضه إلى أفضلهم وأعلمهم، وإليه ذهب أكثر أصحابنا، بل لم أرَ في كلامهم غيره. وقيل: إنّه كان مأذوناً من قبل الإمام عليه السلام سرّاً، ويؤيّده ما استفيض من بكاء الصادق عليه، وترحّمه ودعائه له، ولو كان قتل على دعوى الإمامة لم يستحقّ ذلك[2]..»[3].

فالمجلسي يعتبر أنّ أكثر الأصحاب ـ بل لم يَعلَم في ذلك خلافاً ـ ذهبوا لتحسين زيد والموافقة على ثورته.

وفي موضعٍ آخر قال: «اعلم أنّ الأخبار اختلفت وتعارضت في أحوال زيد وأضرابه، كما عرفت، لكنّ الأخبار الدالّة على جلالة زيد ومدحه، وعدم كونه مدّعياً لغير الحقّ أكثر. وقد حكم أكثر الأصحاب بعلوّ شأنه، فالمناسب حسن الظنّ به، وعدم القدح فيه، بل عدم التعرّض

(١) القواعد والفوائد ٢: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٢) **كلام المجلسي قابلٌ للمناقشة**؛ وذلك أنّ مجرّد خروجه في غير سياق التنسيق مع الإمام الصادق، لا يعني أنّه ادّعى الإمامة لنفسه في مقابل إمامة الصادق، بل كلّ ما في الأمر أنّه أراد تحقيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو لا يؤمن بإمامة الصادق حيث لم تثبت لديه، بل وبعض روايات الإماميّة التي أشرنا لبعضها توحي بكونه غير عالم بقضيّة الإمامة كما في حواره مع مؤمن الطاق، فالرجل لا يؤمن بالإمامة، وخرج لتحقيق العدل، دون أن يدّعي إمامةً له بمعنى الخلافة عن الرسول، فهل هذا موجبٌ لكفره؟! علماً أنّه من الممكن أن يكون معتقداً بالإمامة العلميّة والروحيّة للصادق، وهذا هو مفهومه لإمامة الصادق، كما توحيه بعض النصوص عنه، وعليه فبكاء أهل البيت عليه لا يفيد تحسين ثورته، بل يفيد صلاحه في نفسه ولو كان مخطئاً مشتبهاً.

(٣) مرآة العقول ٤: ١١٨.

لأمثاله من أولاد المعصومين[1] عليهم السلام إلا من ثبت من قبل الأئمّة عليهم السلام الحكم بكفرهم، ولزوم التبرّي عنهم»[2].

وقد أفاض العلامة الأميني (١٣٩٢هـ)، في الحديث عن مواقف علماء الشيعة وشعرائهم فيه واحترام الإماميّة له، فراجع[3]. **وقد جاء ذلك في سياق نقده ـ فيما يبدو ـ للشيخ بن تيمية الحراني وغيره، وفي هذا قال الأميني**: «هذا زيد ومقامه وقداسته عند الشيعة جمعاء، فلست أدري أين يكون إذن مقيل قول ابن تيمية من مستوى الحقيقة: إنّ الرافضة رفضوا زيد بن علي بن الحسين ومن والاه وشهدوا عليه بالكفر والفسق؟! وتبعه على هذه الهفوة السيد محمود الآلوسي في رسالته المطبوعة في كتاب (السنّة والشيعة) ص ٥٢، وقال: الرافضة مثلهم كمثل اليهود الرافضة يبغضون كثيراً من أولاد فاطمة رضي الله عنها بل يسبّونهم كزيد بن علي، وقد كان في العلم والزهد على جانب عظيم. وأخذ عنه القصيمي هذه الأكذوبة وذكرها في كتابه (الصراع بن الإسلام والوثنيّة)»[4].

نعم، إمامياً يبدو أنّ التعبير عنه بـ "زيد الشهيد" نادرٌ في الماضي، وأخذ ينتشر أكثر في القرنين الأخيرين، لكنّ هذا لا يضرّ بأصل الموقف منه.

غير أنّ الاستناد للشهرة هنا يمكن التعليق عليه؛ وذلك أنّ المورد من موارد التعارض بين النصوص، وربما أخذوا بهذه الطائفة من النصوص أو تلك لاجتهادٍ وحدس، لا لأنّهم يصحّحون صدورها بحسب المعايير السنديّة والتاريخيّة، فضلاً عن أنّه لا يحرز حصول شهرة بين المتقدّمين تفرض هذا الأمر، فالشهرة في شخص زيدٍ ووثاقته وجلالته، أمّا ثورته فغير معلومة. بل نحن قبل المفيد لا نكاد نعثر على نصّ من أحد علماء الإماميّة يمتدح زيداً، بل كثيرون جداً ما بين المفيد والقرن الثامن الهجري لم يبدوا رأيهم في الموضوع.

---

(١) يفترض بصاحب البحار أن يضيف هنا (وغيرهم)؛ إذ لا خصوصيّة لأولاد الأئمّة في هذا الموضوع، فحُسن الظنّ بالمسلم مطلوب مطلقاً.

(٢) بحار الأنوار ٤٦: ٢٠٥.

(٣) راجع: الغدير ٣: ٦٩ ـ ٧٦.

(٤) المصدر نفسه ٣: ٧٤.

٤.٢.١١. ترجيح نصوص التأييد عبر توظيف نظريّة التقيّة، مشاكل وعوائق

تعتبر هذه المحاولة أنّ الروايات الرافضة للثورة تُحمل على التقية، فالأمر سياسيٌّ خطير ما من شأنه ورود التقيّة فيه، على خلاف الروايات المؤيّدة للثورة حيث تصعب التقيّة فيها ما دام الموقف الذي تشتمل عليه معارِضاً للسلطات الحاكمة، فيكون هذا شاهداً معزّزاً لروايات التأييد وموهِناً لنصوص الرفض. بل لعلّ بإمكاننا افتراض أنّ نصوص الرفض كانت في حياة زيدٍ تقيّةً، فيما نصوص التأييد كانت بعد رحيله، وربما بعد زوال الدولة الأمويّة؛ لانتفاء مبّرر التقيّة في تلك الحال.

يقول السيّد نعمة الله الجزائري (١١١٢هـ): «وإن ورد طعنٌ من الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ في خروجه، فالظاهر أنّه إمّا تقيّة من سلاطين الجور، لئلا يعرفوا من حالهم الرضا بخروج زيد، وإمّا رعاية لجهّال الشيعة لئلا يعتقدوا إمامَتَه بسبب أنّه محقٌّ في خروجه وجلوس الإمام عليه السلام عن الخروج، كما اتفق ذلك للزيديّة»[١].

وقد تقدّم كلام الخزاز القمي[٢]، فلا نعيد، وقد أكّد فيها القمي أنّ هناك تنسيقاً ذكيّاً بين جعفر وزيد، فحتى لا تنزل البليّة على الشيعة جميعهم، صار الاتفاق بينهما على خروج زيدٍ وبقاء جعفر، فإذا نجح زيدٌ سلّم الإمامة لجعفر، وإذا فشل أكمل جعفرُ الطريق.

وهذا الاحتمال في غاية المنطقيّة، والتقيّة هنا واردة بالفعل، فالموضوع سياسيٌّ أمنيٌّ بامتياز، لكن قد تسجّل ملاحظات:

أ ـ يجب أن نلتفت إلى أنّه ليس هناك في النصوص ما يشير إلى حضور أحد في موقف الإمام عليه السلام هذا من زيد، وإنّما الحاضر هم خُلّص الأصحاب مثل مؤمن الطاق.. فما معنى التقيّة هنا؟!

لكن قد يقال ـ في مقابل ذلك ـ: إنّ خصوصيّة وحساسية الموقف كانت تستدعي التقية حتى من أقرب المقرّبين، وأنّه لم يكن يعرف أحدٌ بهذا الاتفاق ـ ربما ـ عدا زيد والصادق فقط. وبهذا يمكن تفسير ممارسة التقيّة حتى من أقرب المقرّبين. لكن لو كان الأمر كذلك فكيف عرفنا فيما

---

(١) كشف الأسرار في شرح الاستبصار ٢: ٣٦٩.

(٢) انظر: كفاية الأثر: ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

بعد بالتقيّة وبالاتفاق بينهما؟!

ب ـ إنّ هناك احتمالاً آخر في التقية يواجه أخبار التأييد أيضاً؛ وذلك أنّ الإمام الصادق من الممكن أنّه واجه تيّاراً عظيماً في الشيعة بدأ يتنامى بقوّة بعد شهادة زيد، فاستخدم معه التقيّة كي لا يخسر هؤلاء الشيعة ويضحّي بهم، فلكي يقترب منهم مارس معهم التقيّة، فاحتمال التقيّة يمكن أن يُدّعى أنّه محتملٌ على الخطيّن معاً، وإن كان احتمالها على خطّ السلطان أقوى بكثير ـ عادةً ـ من احتمالها على أيّ خطٍّ آخر.

ويشهد لما نقول بأنّ أغلب روايات الذمّ وقعت قبل شهادة زيد، فيما أغلب روايات المدح جاءت بعد شهادته.

ج ـ إنّ روايات المدح تتضمّن موقفاً مؤيّداً من الرجل ومتعاطفاً معه ومتألّماً عليه، فيما روايات الذمّ تتعرّض لمناقشات واستدلالات نقديّة ضدّه، كما رأينا في انتقادات مؤمن الطاق وغيره له، وقد تمّ تأييدها من قِبل الإمام. واحتماليّاتُ التقيّة في النصوص القائمة على الاستدلال أقلُّ منها عادةً في غيرها، على ما بحثناه في محلّه.

د ـ كيف يُعقل وجود تنسيق بين زيد والصادق، بما يُفهم منه أنّه لو نجح زيدٌ سلّم الأمرَ للصادق، ولو فشِل أكمل الصادقُ المسيرةَ، وفي الوقت عينه ينتقد الصادقُ زيداً أمامَ بعض الشيعة؟! فالإمام في حالةٍ من هذا النوع يفترض أن يلتزم الصمت، لا أن يقدّم إيحاءً عكسيّاً؛ لأنّ هذه الإيحاءات العكسيّة تضرّ بمصلحة زيد في خروجه، والمفروض أنّ الإمام يريد لهذا الخروج أن ينتصر.

إلا إذا قيل بأنّ وقائع الذمّ هذه جاءت قبل الثورة بفترة وجيزة للغاية، بما لا يضرّ بها، كما يظهر من بعض النصوص، فراجع.

هـ ـ إنّ الفكرة التي تقول بأنّ زيداً كان شيعيّاً إماميّاً اثني عشريّاً وأنّه خرج بإذن الصادق معتقداً إمامته، لم ينقلها إلا الشيعة الإماميّة فقط، مع أنّ منطق الأشياء يقول بأنّ زيد بن علي لو كان كذلك لظهر على الأقل في الوسط الزيدي تيّارٌ قريب من هذه الفكرة أو شبيهٌ بها، أعني فكرة الإمامة المنصوصة المعيّنة من قبل الله تعالى، فما تقوله بعض الروايات المادحة ـ سواء أتت من

زيد كرواياته في تبيين أسماء الأئمّة الاثني عشر أم أتت من سائر الأئمّة وأصحابهم الإماميّة ـ غير معقولة بمنطق الأشياء. واحتمال التقية، بمعنى السريّة المطلقة من زيد في تبيين آرائه، شيء غير مفهوم هنا، وبخاصّة أنّ زيداً لو كان معتقداً إمامة الصادق والباقر لظهر عليه ذلك قبل تفكيره في الثورة بسنوات طويلة، في حين لا يظهر عليه أيّ أثر لشيءٍ من هذا القبيل. وكتبه المنقولة عنه ليس فيها رائحة هذه المفاهيم إطلاقاً. والغريب أنّ زيداً في بعض نصوص الإماميّة يعلن إيمانه بالأئمّة الاثني عشر بأسمائهم ويكشفها للرواة، وفي الوقت عينه نجد هنا سريّةً مطلقة بحيث حتى أقرب المقرّبين لا يعرفون العلاقة بينه وبين جعفر الصادق!

كما أنّ حساب عدد رواياته في كتب الإماميّة عن جعفر الصادق يؤكّد أنّها قليلة جدّاً، بل شبه معدومة، بل رواياته عن الباقر ليست بتلك المثابة بالنسبة لشخص مثله، بل ليس له في الكتب الأربعة إلا حوالي ستين رواية ينقلها عن آبائه، فراجع، ويفهم منه وصول السند إلى عليّ بن أبي طالب؛ لأنّ تعبير الآباء يعني أنّه لم ينقل عن الباقر والصادق وزين العابدين بعنوانهم أو نحو ذلك، بل نقل عن زين العابدين عن آبائه، فهو يعتبرهم بمثابة الناقلين، فانتبه! فشخصٌ مثله كان يفترض أن يكون من أقرب المقرّبين والمنظّرين لإمامة الأئمّة ونقل أقوالهم وهو عالمٌ فقيه عابد معروف في الأمّة قبل ذلك.

والأغرب من ذلك كلّه أنّ رواياته في الكتب الأربعة جلّها إن لم نقل كلّها مرويّة عن عمرو بن خالد الواسطي أحد رؤساء الزيديّة، فكيف لم نجد له رواية نقلها كبار أصحاب الإمامين الباقر والصادق عنه؟! بل طريق الصدوق إلى زيدٍ في الفقيه ينتهي بهذا الرجل أيضاً! **لهذا أشكّ جدّاً في كون الرجل يؤمن أساساً بنظريّة الإمامة المنصوصة التي تقول بها الإماميّة**، غايته أنّه كان يحترم زين العابدين والباقرَين، وربما بلغ به الأمر حدّ تقديمهما في بعض الشؤون لا أكثر.

ويزداد الأمر أشكلةً عندما نلاحظ أسماء الذين خرجوا مع زيد أو ناصروه، مثل أبي حنيفة وسفيان الثوري والحجّاج بن دينار وسلمة بن كهيل وأبي هاشم الرماني والمنصور بن المعتمر ومحمّد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى الأنصاري وغيرهم. **فإنّه من الصعب لك أن تجد اسماً من أصحاب الإمام الباقر والصادق ممن يُعرفون في الوسط الإمامي بعدم كونهم من المؤمنين بالزيديّة**

التي هي في عرض التشيّع الإمامي، وهذا أمر غريب، فلو كان جعفر الصادق مؤمناً بحركة زيد فلماذا لم يقسّم أنصاره قسمين: قسمٌ يرسله لنصرة زيد ومبايعته، وقسم يبقيه، تماماً كما نسّق هو مع زيد؟!

والنتيجة إنّ التقيّة هنا مجرّد افتراض، لا يوجب الاطمئنان بصدور الروايات المؤيّدة، مع ما عرفت من حالها سنداً ودلالة. نعم قد يرجح في الظنّ طرف نصوص التأييد، لكنّ هذا لا يبلغ بها حدّ الاطمئنان والوثوق الذي هو ملاك حجيّة الأخبار، أو حدّ ممارسة ترجيح حجّة ومعتبر، لا سيما على رأي من لا يرى حجيّة خبر الواحد الظنّي في قضايا التاريخ، كما هو الصحيح.

١١ـ٢ـ٥ـ النصوص بين الذمّ والإشفاق، قراءة منقوصة

نقل هذه الفرضيّة الشيخُ فخر الدين الطريحي (١٠٨٥هـ)، حيث قال: «واختلفت الروايات في أمره: فبعضها يدلّ على ذمّه، بل كفره لدعواه الإمامة بغير حقّ، وبعضها يدلّ على علوّ قدره وجلالة شأنه، فجُمع بين الذمّ والمدح بحمل النهي عن الخروج على التقيّة أو أنّه ليس نهي تحريم بل شفقة وخوف عليه، وأمّا غيره ممن خرج بالسيف من أهل البيت كيحيى بن زيد، ومحمّد وإبراهيم، فظاهر حالهم مخالفة الأئمّة، وما صدر منهم ـ عليهم السلام ـ من الحزن والبكاء ليس فيه دلالة على خيريّتهم؛ لاحتمال أن يكون شفقةً عليهم لضلالتهم أو لهتك حرمة أهل البيت»[١].

لكنّني أعتقد بأنّ هذه المحاولة تلاحظ عدداً محدوداً من النصوص الذامّة التي فيها نوع تعبير بالخوف أن يكون المصلوب بالكناسة وغير ذلك، وهو فضلاً عن عدم وضوحه كما أسلفنا، لا يمكنه أن يستوعب تمام النصوص التي لا تحمل نمطَ بيانٍ من هذا النوع، مثل بعض المناظرات التي وقعت مع زرارة ومؤمن الطاق وغيرهما.

والذي نخرج به من هذه الجولة هو أنّ المناقشة الأولى للاستدلال بثورة زيد ـ وهو وجود تعارض في المواقف المنقولة يعيق الجزم بتأييد الأئمّة لحركة زيد أو رفضهم لها ـ تامّة، فلا نحرز وجود موقف مؤيّد لأهل البيت ـ بالمفهوم الإمامي للكلمة ـ من هذه الثورة، رغم أنّ الميل والظنّ

(١) مجمع البحرين ٣: ٦٠ ـ ٦١.

لصالح التأييد.

١١ـ (٣ـ٤). مشكلة القصور في دلالة الإقرار على الفعل من حيث الجواز والوجوب

ثاني المناقشات هنا هو أنّه لو سلّمنا بتأييد أهل البيت لثورة زيد، فإنّ ذلك إقرارٌ بها، إلا أنّ الإقرارات يندر وجود إطلاق فيها، فقد تكون هناك ظروف سياسيّة خاصّة في تلك المرحلة لا نعرفها هي التي جوّزت الخروج، كما لعلّ غصب الخلافة وعدم عدالة بني أميّة مع الناس كانا من موجبات الترخيص في الثورة، فلا يثبت جواز الخروج في مقابل مطلق من لا يطبّق الشريعة في نفسه أو في المجتمع، بل يخصّ ذلك الظالم المدّعي للخلافة الجائر بحقّ شعبه ممن أعمل فيهم السفك والقتل، كما حصل مع ثورة الحسين وما لحقها من قمعٍ غير عادي، فإثبات التعميم غيرُ يسير.

بل يمكن إضافة مناقشة ثالثة، وهو أنّه لو تمّ كلّ شيء هنا يصعب إثبات الوجوب، بل أقصاه الجواز، فلم تبيّن أيّ رواية دلالةً على وجوب الخروج، بل على جوازه، وإمضاء أهل البيت أقصاه إفادة الرخصة دون الوجوب، إلا بقرينة إضافيّة.

١١ـ٥. قصور الإقرار بثورة زيد عن مواجهة نصوص الحظر في "عصر الغيبة"

رابع المناقشات الممكنة هنا هو أنّ ثورة زيد مرخّصٌ بها من قبل الإمام الحجّة في زمانه، فلا تُعارِض ما دلّ من روايات على عدم جواز الخروج في عصر الغيبة دون إذن المعصوم الخاصّ، كما عليه بعض الفقهاء، فالعلاقة بين الأدلّة تفرض الوقوف لصالح نصوص المنع على هذا المستوى، وسيأتي المزيد.

١٢ـ مرجعيّة نصوص الجهاد العامّة في الشريعة الإسلاميّة، نقدٌ وتعليق

الدليل الثاني عشر هنا هو الاستناد إلى عمومات الجهاد العامّة الواردة في الكتاب، على أساس أنّ مقاتلة الظالمين المنحرفين عن شرع الله سبحانه من مصاديق الجهاد في سبيل الله تعالى، فتكون واجبةً.

وهذا الدليل يعاني من ضعف؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ أدلّة الجهاد الواردة في الكتاب والسنّة ظاهرة في مواجهة من هو خارج إطار دائرة المسلمين من الكفّار المعتدين، ولا بيان فيها لحالة مقاتلة المسلمين بعضهم بعضاً، سوى دليل جهاد البغاة، الذي ناقشنا إطلاقيّةَ توظيفه هنا سابقاً. والجهاد الابتدائي الذي طرح فكرته مشهورُ المسلمين لا معنى له في صورة إسلام الطرف الآخر ما دام جهاداً للدعوة إلى الإسلام والانتماء إليه. ومعه فلا يظهر في النصوص الجهاديّة العامّة وجود اقتضاء في الدلالة من رأس.

ثانياً: لو سلّمنا شمول عمومات الجهاد لما نحن فيه، لكن مع ذلك لا معنى للابتدائي منه في حقّ جماعةٍ مسلمة، وأمّا الدفاعي فهو خاصّ باعتداء الطرف الآخر ومهاجمته المسلمين، فيكون من موارد البغي، وقد قلنا هناك: إنّ اعتداء الحكّام الظلمة على المسلمين وقتلهم وسفك دمائهم.. مما يجيز للمعتدى عليه فيه المواجهة، بحيث لو كانت حمايته من اعتدائه متوقّفةً على إسقاطه ومهاجمته لصحّت حينئذ، فهذا الدليل أخصّ من المدّعى.

١٣. المجموعات الحديثيّة المبرّرة لعدم خروج أهل البيت بقلّة الناصر

الدليل الثالث عشر هنا هو ما دلّ من النصوص على أنّ من كانت له قدرة على مواجهة الحاكم الفاسد وجبت عليه مواجهته، وأنّ السياسة السلمية التي خاضها أهل البيت لم تكن إلا لعدم قدرتهم على مواجهة الحكّام الظالمين؛ لقلّة المعين الناصر، لا لأنّهم كانوا قد حسموا رفض الخروج إلا عند قيام القائم في آخر الزمان، كما ألمحنا لهذه القضيّة في أحد الهوامش السابقة.

ومن هذه الروايات، خبر سدير الصيرفي، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقلت له: والله ما يسعك القعود. فقال: «ولم يا سدير؟» قلت: لكثرة مواليك وشيعتك وأنصارك. والله لو كان لأمير المؤمنين ما لك من الشيعة والأنصار والموالي ما طمع فيه تيمٌ ولا عديٌّ[١]، فقال: «يا سدير، وكم عسى أن يكونوا؟» قلت: مائة ألف. قال: «مائة ألف؟» قلت: نعم، ومائتي ألف. قال: «مائتين ألف»؟ قلت: نعم، ونصف الدنيا، قال: فسكت عنّي، ثمّ قال: «يَخِفُّ عليك أن تبلُغ

(١) قال المجلسي: «و"تيم" قبيلة أبي بكر، و"عدي" قبيلة عمر، أي ما طمع من غصب خلافته التيميّ والعدوي، أو قبيلتهما» (بحار الأنوار ٦٤: ١٦١).

معنا إلى يَنْبُع؟».. فسرنا حتى صرنا إلى أرضٍ حمراء، ونظر إلى غلام يرعى جِدَاءً. فقال: «والله يا سدير، لو كان لي شيعة بعدد هذه الجداء ما وسعني القعود»، ونزلنا وصلّينا، فلما فرغنا من الصلاة عطفت على الجداء فعددتها فإذا هي سبعة عشر[١].

فهذا الحديث ظاهرٌ في أنّ ما أوجب قعود الصادق إنّما هو قلّة الناصر، وأراد أن يبيّن لسدير أنّه ليست العبرة بالاسم والكلام، وإنّما بالإخلاص والاتّباع الحقيقي.

وثمّة نصّ آخر في نهج البلاغة، يذكر ابن أبي الحديد كثرة قول الإمام عليعليه السلام له ولمضمونه، وهو: «فنظرت فإذا ليس لي معين إلا أهل بيتي، فضننت بهم عن الموت»[٢]، أو «لو وجدت أربعين ذوي عزم لناهضت القوم..»[٣].

وحتّى لو تتبّعنا سيرة الإمام الحسنعليه السلام لوجدناه إنّما ترك القتال عند فقدان القدرة على مواصلة الحرب، ولو أمكنه لاستمرّ. فهذا كلّه شاهد على أنّ المسألة مسألة قدرة، ولولاها لقام أهل البيت وخرجوا[٤].

هذا الوجه قابل للنقاش؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ الرواية الأولى ضعيفة السند بإبراهيم بن إسحاق، حيث لم يرد فيه توثيق، بل ورد فيه تضعيف على تقدير أن يكون الأحمري النهاوندي[٥]، والرواية الثانية مرسلة في النهج، وعنه أخذها سائر المحدّثين، كما أنّ الرواية الثالثة مرسلة ذكرها ابن أبي الحديد نقلاً عن نصر بن مزاحم، وأخذها الآخرون عنه.

لكن ربما يدّعى وجود تواتر معنوي أو إجمالي في مضمون هذه الروايات؛ لورودها هنا وهناك عن هذا الإمام أو ذاك. وإثبات التواتر أو الوثوق الصدوري ليس سهلاً، بل يحتاج لحشد عددٍ أكبر.

---

(١) الكافي ٢: ٢٤٢.

(٢) نهج البلاغة ١: ٦٧؛ ومناقب آل أبي طالب ١: ٢٣٣.

(٣) شرح نهج البلاغة ٢: ٢٢، ٤٧؛ وعنه أخذ من أتى بعده، وقد نسبه إلى نصر بن مزاحم.

(٤) دراسات في ولاية الفقيه ١: ٦٠٩ ـ ٦١٠.

(٥) راجع: معجم رجال الحديث ١: ١٦٥، ١٦٦ ـ ١٦٧، ١٨٤ ـ ١٩٠.

ثانياً: إنّ هذه النصوص صدرت من صاحب الخلافة المنصوصة في حقّ مغتصبي الخلافة من جهة وظالمي الأمّة من جهة أخرى، كبني أميّة وبني العباس، ولا نستطيع إحراز جواز الخروج غير السلمي في أوسع من هذه الدائرة؛ لعدم وجود نصّ تقعيدي إطلاقي فيها، بل هي تحكي عن ظروف الأئمّة أنفسهم، وهذه الظروف يحتمل فيها دور غصب الخلافة وظلم بني أميّة وبني العباس، طبقاً لما قلناه في الحديث عن الاستناد لدليل جهاد البغاة هنا، فيُثبت هذا الدليل بعضَ الحالات، فيكون أخصّ من المدّعى.

ثالثاً: إنّ الاستناد إلى سيرة عليّ والحسن هنا في غير محلّه، فقد كانا ـ في الجملة ـ يقاتلان البغاة بالاصطلاح الفقهي، فتسرية الحكم إلى ما نحن فيه ـ تسرية إطلاقيّة ـ في غير محلّه.

رابعاً: لو تمّ هذا الدليل لما واجه أيَّ دليل آخر يحرّم الخروج في عصر الغيبة؛ لعدم وجود شمول في هذا الدليل لما بعد عصر حضور الإمام المنصوص.

والمتحصّل أنّ هذا الدليل ـ لو تمّ ـ فهو أخصّ من المدّعى بكثير.

١٤ـ موقف أهل البيت من ثورة صاحب فَخّ بوصفه دليلَ الشرعيّة، وقفات وتـأمّلات

الدليل الرابع عشر هنا هو الاستناد إلى تأييد أهل البيت ـ عليهم السلام ـ لثورة الحسين بن علي بن الحسن بن الحسن بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب، المعروف بصاحب فخّ[1] ـ نسبةً إلى موضعٍ يقال له: فخ، وهو موضعٌ أو بئر على فرسخٍ من مكّة ـ والذي خرج في عصر الإمام الكاظمعليه السلام ضدّ الخلفاء العباسيّين[2].

(١) انظر: تحقيقي پيرامون ولايت فقيه: ٣٠٢ـ ٣٠٣.

(٢) وقعت هذه الحركة الحَسَنيّة في الثامن من ذي الحجّة عام ١٦٩هـ في زمن الخليفة العباسي الهادي، على إثر ارتفاع مستوى التوتّر بين العباسيّين والعلويّين في مختلف المناطق. وقد انطلقت هذه الحركة في المدينة المنوّرة، فأحكمت السلطة عليها، ثم تحرّكوا قبيل موسم الحجّ باتجاه مكّة، فوقعت مواجهة بينهم وبين العباسيّين في منطقة فخّ. وتُصنّف هذه الواقعة من الوقائع الأشدّ قسوةً على العلويّين بعد واقعة الإمام الحسين بن علي، وقد قال جمال الدين الحسيني (٨٢٨هـ) في (عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب: ١٨٣): «ونقل أبو نصر البخاري عن محمّد الجواد بن علي الرضاعليه السلام أنّه قال: لم يكن لنا بعد الطفّ مصرعٌ أعظمَ من فخّ».

وقد أدّت هذه الحركة بعد انتهائها إلى تفرّق الحسنيّين والزيديّة والمناصرين لهم في مختلف أرجاء الأرض ـ شرقاً

ويمكن تعرّف رضا أهل البيت عن ثورته عبر أحد سبيلين:

السبيل الأوّل: أن يقال ـ كما ذكر السيّد الحائري ـ: إنّنا لم نعثر في كتب الحديث والتاريخ على أيّ نصّ من أهل البيت، ولو ضعيف السند، في ذمّ شهيد فخّ أو تضعيفه أو رفض حركته، وهذا شاهدٌ مؤكّد على أنّ أهل البيت كانوا راضين بها؛ إذ لو كانوا غير راضين، لصدرت منهم ـ وهم يعيشون جوّ التقيّة الضاغط ـ نصوصٌ في ذمّه ورفض ثورته، ولوصلنا شيءٌ، ولو مرسلٌ، من هذه النصوص، وهو ما لم يحصل، وهذا بخلاف ما لو كانوا يؤيّدون الثورة فإنّ عدم وصول نصوص يغدو أمراً مبرّراً نظراً لظروف التقيّة[1].

وهذه الفكرة ـ إذا صحّت ـ يُفترض أن تستوعب تمام أو أغلب الثورات التي حصلت في عصر حضور أهل البيت ولم يرد فيها ذمّ إطلاقاً حتى برواية ضعيفة السند؛ لأنّ القانون الذي بُنيت عليه هذه الفكرة له قدرة الشمول لتمام هذه الثورات من الناحية المبدئيّة. ونحن نعرف أنّ القرنين الثاني والثالث الهجريّين شهدا نسبةً عالية جدّاً من ثورات العلويّين.

لكنّ هذا السبيل قابلٌ للمناقشة؛ وذلك أنّه ربما صدرت نصوص لم تصلنا، وليست بالحديث الذي يستحيل أن تصدر فيه النصوص ولم تصل، ولعلّه صدر منه موقفٌ أو موقفان معارضان ـ وسيأتي ما فيه إشارة لذلك ـ ولم يشأ الإكثار من نقد الحركة بعد شهادة من استشهد، بل قد يتصوّر أنّ الإمام بعد الفاجعة التي حلّت في البيت الهاشمي قد لا تسمح ظروف التقيّة أيضاً بنقد هذه الحركة، لا التقيّة من السلطان، بل التقيّة من الشيعة والبيت العلوي، فإنّ تنديد الإمام بالحركة قد تكون له مفاعيل سلبية يستفيد منها السلطان، كما قد تكون له ردّات فعل عكسيّة من جانب الشيعة والبيت العلوي المتحمّس جدّاً في تلك الفترة، ولا سيّما أنّ الكاظم بعدها بمدّة قد دخل السجن فترةً طويلة، فإذاً هناك مبرّرات تفرض أن يقلّل الإمام جداً من إبرار موقفه

وغرباً ـ فراراً من بطش العباسيّين، مثل يحيى بن عبد الله الذي اتجه إلى الديلم وصنع لنفسه إمامة، ثمّ قضى على حركته هارون الرشيد، ومثل إدريس بن عبد الله بن الحسن المثنّى، الذي خرج باتجاه الغرب، وصولاً إلى طنجة حيث أسّس دولة الأدارسة، وبات يعرف بإدريس الأوّل.

هذا، وما تزال مقبرة شهداء فخّ موجودة اليوم في مكّة، لكنّ قبورها مهدّمة. ويقصدها الكثير من الزوّار الشيعة، وتُذكر لها زيارة مستحبّة، لكنّ الاستحباب غير ثابت لها بعنوانها على مستوى الصنعة الفقهيّة.

(١) الكفاح المسلّح: ٩٥ ـ ٩١.

الرافض، كي لا يجعل ذلك في فائدة السلطان من جهة، وكي لا تحدث ردّات فعل حماسيّة في الوسط الشيعي من جهة أخرى، ولعلّ هذا ما قلّل نصوص الرفض جداً حتى كادت تنعدم، ولهذا لم يصلنا منها شيء، فبرهان السيد الحائري غير تامّ مطلقاً.

ويؤيّد ذلك بعض النصوص التي أبدى فيها الخليفة العباسي اتّهامه وشكّه في الكاظم أنّه متعاطف أو وراء حركة صاحب فخّ وغيرها، وأنّ القاضي أبا يوسف الحنفي هو الذي هدّأ من روعه، وقال له بأنّ الكاظم لا علاقة له بالثورات، على عكس أقربائه.

النصوص المؤيّدة لحركة صاحب فخّ، تفكيك وتفنيد

السبيل الثاني: الاستناد إلى النصوص المرويّة عن أهل البيت والتي تؤيّد ثورة شهيد فخّ، وهي نصوص عديدة ذكرها أبو الفرج الإصفهاني في كتابه «مقاتل الطالبيين»، وأهمّها:

الرواية الأولى: خبر زيد بن علي، قال: انتهى رسول الله صلى الله عليه وآله إلى موضع فخّ، فصلّى بأصحابه صلاة الجنازة، ثمّ قال: «يُقتل ها هنا رجلٌ من أهل بيتي في عصابة من المؤمنين، ينزل لهم بأكفان وحنوط من الجنّة، تسبق أرواحهم أجسادهم إلى الجنة»[١].

وهذا الخبر فيه ثناء من رسول الله صلى الله عليه وآله على هذا الرجل وجماعته، وهو ما يفهم منه عرفاً مباركة ثورته هذه.

لكنّ الرواية ضعيفة السند، بجهالة ريطة بنت عبد الله، بل إهمالها[٢]، وأيضاً إهمال الحكم بن جامع الثمالي جدّاً.

الرواية الثانية: خبر أبي جعفر محمّد بن علي، قال: «مرّ النبيّ صلى الله عليه وآله بفخّ، فنزل فصلّى ركعة، فلما صلّى الثانية بكى، وهو في الصلاة، فلما رأى الناس النبيّ صلى الله عليه وآله يبكي بكوا، فلما انصرف، قال: ما يبكيكم؟ قالوا: لما رأيناك تبكي بكينا يا رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: نزل عليّ جبرئيل لما صلّيت الركعة الأولى، فقال: يا محمّد، إنّ رجلاً من ولدك يقتل في هذا المكان، وأجر الشهيد معه أجر شهيدين»[٣].

(١) مقاتل الطالبيّين: ٢٨٩.

(٢) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ٨: ٥٧٦.

(٣) مقاتل الطالبيّين: ٢٩٠.

ودلالتها كسابقتها، بل تكون أوضح ببيان أجر الشهادة معه، لكنّ السند ضعيف بجهالة علي بن العباس المقانعي صاحب كتاب (فضل الشيعة)[١]، ولم أجد توثيقاً له في مصادر الرجال السنّية، إلا إذا قلنا بأنّه «الشيخ المحدّث الصدوق، أبو الحسن، علي بن العباس بن الوليد البجلي المقانعي الكوفي»[٢]. وكذلك إهمال الحسين بن المفضل العطّار جداً في كتب رجال السنّة والشيعة.

الرواية الثالثة: خبر النضر بن قرواش، قال: أكريتُ جعفر بن محمّد من المدينة إلى مكّة، فلما ارتحلنا من بطن مرّ، قال لي: «يا نضر، إذا انتهيت إلى فخّ فأعلمني..».. فتوضّأ وصلّى ثم ركب، فقلت له: جعلت فداك، رأيتُك قد صنعتَ شيئاً، أفهو من مناسك الحج؟ قال: «لا، ولكن يُقتل ها هنا رجلٌ من أهل بيتي في عصابة تسبق أرواحهم أجسادهم إلى الجنّة»[٣].

والرواية كالتي سبقتها، لكنّ السند ضعيفٌ بالنضر بن قرواش (قراوش)، فهو مجهول[٤]، والظاهر عدم وجود اسم هذا الرجل عند أهل السنّة، لا في كتب الحديث ولا الرجال ولا التاريخ، مما يزيد في مجهوليّته، ويبدو أنّه الجمّال، فالسند ضعيف.

ويسجّل على هذه الروايات الثلاث أنّها لم تذكر صاحب فخّ، وإنّما أطلقت عنواناً قمنا نحن بتطبيقه عليه، ولعلّ نظر الرواية إلى شخصٍ آخر سيأتي، فالتطبيق بهذا الشكل إنّما كان سببه الاستئناس، دون الدليل والبرهان.

الرواية الرابعة: خبر إبراهيم بن إسحاق القطّان، قال: سمعت الحسين بن علي (شهيد فخّ) ويحيى بن عبد الله يقولان: «ما خرجنا حتى شاورنا أهل بيتنا، وشاورنا موسى بن جعفر، فأمرونا بالخروج»[٥].

---

(١) انظر حوله: الطوسي، الفهرست: ١٦٤؛ ومعالم العلماء: ١٠٤؛ ومعجم رجال الحديث ١٣: ٧٣، رقم: ٨٢٣٩؛ والذريعة ١٦: ٢٦٨.

(٢) سير أعلام النبلاء ١٤: ٤٣٠.

(٣) مقاتل الطالبيين: ٢٩٠.

(٤) راجع حوله: رجال الطوسي، ١٤٨، ٣١٥؛ ومعجم رجال الحديث ٢٠: ١٧٤ ـ ١٧٥، رقم: ١٣٠٨١ ـ ١٣٠٨٢؛ وقاموس الرجال ١٠: ٣٨٦.

(٥) مقاتل الطالبيين: ٣٠٤.

وهذه الرواية صريحة في إذن الإمام الكاظم لشهيد فخّ بالخروج، لكنّها في غاية الضعف سنديّاً؛ فأحمد بن كثير الذهبي في غاية الإهمال، ولعلّه ليست له سوى هذه الرواية في تراث المسلمين، كما يظهر بالمراجعة، وهكذا الحال في إبراهيم بن إسحاق القطّان الوارد في سندها أيضاً.

الرواية الخامسة: ما رواه جمعٌ، قالوا: جاء الجند بالرؤوس إلى موسى والعباس، وعندهم جماعة من ولد الحسن والحسين عليهما السلام، فلم يتكلّم أحدٌ منهم بشيء إلا موسى بن جعفر، فقال له: هذا رأس الحسين. قال: «نعم، إنّا لله وإنّا إليه راجعون، مضى والله مسلماً صالحاً صوّاماً قوّاماً، آمراً بالمعروف، ناهياً عن المنكر، ما كان في أهل بيته مثله»، فلم يجيبوه بشيء[1].

والرواية فيها مدحٌ للرجل، لكنّها غير ظاهرة في تأييد حركته بالمعنى السياسي؛ لصدورها في محضر الزعماء العباسيّين، فحتى لو كان الإمام غير موافق على الثورة، بل رآها خطأً واشتباهاً، ما كان يصحّ ـ إلا تقيةً ـ أن يذمّ الرجل أمامهم، بل كان من الطبيعي أن يمتدحه في شخصه ويثني عليه، بغية تقريعهم وذمّهم على ما فعلوه به وبأصحابه، فلا يلوح لنا موقف صريح من الثورة عبر هذا النصّ، إلا على تقدير فهم ذلك من عبارة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

هذا إضافةً إلى ضعف السند ـ في أحد الطرق ـ بالمقانعي المجهول على تقدير، مضافاً إلى أنّ أبا الفرج الإصفهاني روى سيرة شهادة شهيد فخّ هنا عبر ضمّ طرق إلى بعضها، مشيراً إلى وجود كلامٍ رواه أحد الرواة دون البقيّة فيدمجه، ومعه يصعب أن نعلم أنّ هذا المقطع ـ موضع الشاهد ـ ما هو الطريق إليه، ولا سيما أنّ هناك العديد من المجاهيل في الأسانيد.

عناصر التشكيك في موقف أهل البيت ـ إماميّاً ـ من حركة صاحب فخّ

نستنتج مما تقدّم أنّ جميع الروايات الواردة في مدح شهيد فخّ والثناء على حركته من قبل الأئمّة ـ بالمفهوم الإمامي للكلمة ـ ضعيفة السند، بل صرّح بذلك مثل السيّد الخوئي والشيخ المنتظري[2].

---

(١) المصدر نفسه: ٣٠٢.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ٧: ٤٤؛ ودراسات في ولاية الفقيه ١: ٦٠٩.

كما أنّ روايات المدح والتأييد تكاد تنحصر في كتاب "مقاتل الطالبيين" لأبي الفرج الإصفهاني (٣٥٦هـ)، وهو منتمٍ إلى المذهب الزيدي، بل حتى شهيد فخّ نفسه لم يظهر مدحه الشخصي في خبرٍ موثوق، فقد ذكره الطوسي في الرجال ولم يعبّر عنه بالشهيد، ولا وثّقه، بل قال: صاحب فخّ[١]، ونصّ ابن داود على إهماله واصفاً إيّاه بصاحب فخّ، دون الشهيد[٢]، وعلى المنوال عينه من عدم التوثيق وعدم وصفه بالشهيد أو الترضّي عنه ونحو ذلك، كان كلام التفرشي في نقد الرجال[٣]، والأردبيلي في جامع الرواة[٤]. وقد أشار الوحيد البهبهاني في تعليقته على منهج المقال إلى وجود أقوال في مدح الرجل وذمّه[٥].

وقد لاحظتُ أنّ التعبير عنه بشهيد فخّ راج في القرن الأخير عند الشيعة الإماميّة، وقلّما جرى التعبير عنه بذلك قبلها، بل كانوا يعبّرون عنه بـ «صاحب فخّ»، ولم يتبيّن وجود شهرة إماميّة على تأييد حركة الرجل، ولا نقلوا أخباراً مادحة له، بل وجدنا في كتاب الكافي روايةً رواها عبد الله بن المفضّل ـ مولى عبد الله بن جعفر بن أبي طالب ـ قال: لما خرج الحسين بن علي المقتول بفخّ، واحتوى على المدينة، دعا موسى بن جعفر إلى البيعة، فأتاه فقال له: «يا ابن عمّ، لا تكلّفني ما كلّف ابنُ عمِّك عمَّك أبا عبد الله، فيخرج منّي ما لا أريد، كما خرج من أبي عبد الله ما لم يكن يُريد»، فقال له الحسين: إنّما عرضت عليك أمراً؛ فإن أردته دخلت فيه، وإن كرهته لم أحملك عليه، والله المستعان، ثم ودّعه، فقال له أبو الحسن موسى بن جعفر حين ودّعه: «يا ابن عمّ، إنّك مقتول، فأجد الضراب، فإنّ القوم فسّاق يظهرون إيماناً ويسترون شركاً، وإنّا لله وإنّا إليه راجعون، أحتسبكم عند الله من عصبة»، ثمّ خرج الحسين وكان من أمره ما كان، قتلوا كلّهم كما قال عليه السلام[٦].

فهذه الرواية فيها جانبٌ سلبي، وهو أنّ الإمام الكاظم لم يدعمه ولم يبايعه، ولم يصوّب

(١) الطوسي، الرجال: ١٨٢.

(٢) رجال ابن داود: ٨١.

(٣) نقد الرجال ٢: ١٠٥.

(٤) جامع الرواة ١: ٢٤٨.

(٥) انظر: التعليقة على منهج المقال: ١٤٤.

(٦) الكافي ١: ٣٦٦.

حركته، بل أشار إلى صدور موقفٍ سلبي من الصادق إزاء ثورة محمّد بن عبد الله ذي النفس الزكيّة، لكنّها من جهة أخرى تطالبه بإجادة المضاربة والمقاتلة، واحتسبه عند الله ونوى به وجهه سبحانه، والعصبة قرابة الرجل هنا على ما قيل[1].

وهذه الرواية ـ رغم دلالتها المشار إليها ـ ضعيفة السند بمحمّد بن رنجويه المهمل[2]، وبعبد الله بن الحكم الأرمني الذي نصّ النجاشي وابن الغضائري على تضعيفه دون أن يرد فيه أيّ توثيق[3]، كما أنّ عبد الله بن المفضّل وعبد الله بن جعفر بن إبراهيم الجعفري مهملان[4]، فالرواية في غاية الضعف.

وعليه، فلم يظهر أيّ موقف تاريخي ثابت من أهل البيت يفيد دعم أو تأييد ثورة صاحب فخّ، كما لا رواية في ذمّها، ومصادر التاريخ لم تُشر لنا إلى موقفٍ، فيصعب جعل هذه الثورة دليلاً هنا.

يُضاف إلى ذلك أنّه حتى لو ثبت إذن الإمام الكاظم ورضاه عن هذه الثورة، فنحن لا نعرف الملابسات، فقد تكون جازت بعنوانٍ ثانوي، وربما يقال: إنّها حينئذ بإذن المعصوم، فكيف نقدّمها على ما دلّ من روايات على عدم جواز الخروج في عصر الغيبة و..؟!

١٥ـ الاستناد إلى حركة الإمام الحسين بن علي

من الواضح أنّ البحث الفقهي في شرعية الثورة على الأنظمة الفاسدة من الأبحاث الضرورية التي تحتاج إلى قراءة متأنية وواعية، لا تغرق في الانفعالات الحماسية ولا تخشى من الفعل والإقدام؛ وقد طرح الفقه الإسلامي هذا الموضوع، وتناولته المذاهب الإسلامية منذ القدم؛ واتخذت فيه مواقف بلغت حدّ التناقض.

وفي الوسط الشيعي الإمامي، طرحت هذه القضية منذ زمن بعيد، لكن باختصار خضع ـ

(١) انظر: المازندراني، شرح أصول الكافي ٦: ٣٢٧؛ وبحار الأنوار ٤٨: ١٦٥.

(٢) انظر حوله: معجم رجال الحديث ١٧: ٩٠، رقم: ١٠٧٧٥؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٧: ٩٥.

(٣) راجع: النجاشي، الفهرست: ٢٢٥؛ وابن الغضائري، الرجال: ٧٦؛ وخلاصة الأقوال: ٣٧٣؛ ورجال ابن داود: ٢٥٣؛ ومعجم رجال الحديث ١١: ١٨٢ ـ ١٨٤، رقم: ٦٨٣٠.

(٤) انظر: معجم رجال الحديث ١١: ١٤٨، رقم: ٦٧٦٤، و١١: ٣٧٤؛ رقم: ٧١٨٨.

تارةً ـ للدراسات المتعلّقة بالمسألة الكلامية المتصلة بالإمام المهدي، وأخرى بالمسألة السياسية المتصلة بموضوع التقية الذي حكم العقل الشيعي في غير مجال وصعيد، وقد سجلت جملة أدلّة لصالح كل فريق، وكان من بين أدلّة شرعية الثورة ومن أبرزها الاستناد المرجعي لنهضة الإمام الحسين، حيث شهد هذا الدليل تنشيطاً ملحوظاً في القرن الماضي.

بدورنا، سوف نحاول هنا تحليل هذه الحركة الحسينيّة بما يتصل بهذا الموضوع؛ لنرى هل تعطي هذه النهضة تبريراً شرعياً لممارسة آلية الثورة ضدّ الأنظمة الجائرة، أو أنّ هناك ما يمنع عن توظيف هذه الحركة التاريخية الكبرى في مثل هذه الحالات؟ وإذا كان الجواب إيجابياً فمن الضروري تحديد المَدَيَات التي يعطيها هذا الدليل في نطاق حالات فساد الأنظمة أو جورها أو انحرافها.

وهذا يعني أنّنا أمام مرحلتين:

المرحلة الأولى: المرحلة التفسيريّة والتحليليّة لخروج الحسين، من حيث المنطلقات والدوافع والمسارات.

المرحلة الثانية: المرحلة الاجتهاديّة الاستنباطيّة، والتي تقع في ضوء نتائج البحث في المرحلة الأولى، فوفقاً لنتائج المرحلة الأولى، إلى أيّ مدى يمكن الاستفادة من الحركة الحسينيّة في شرعنة الثورات وإسقاط الأنظمة الفاسدة ولو بالقوّة؟

من هنا، كانت الصيغة الأوّلية للاستدلال بهذه الحركة؛ فخروج[1] الإمام الشهيد الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام من المسلّمات التاريخية، كما أنّ صاحبه من أئمة أهل البيت، وقد كان خروجاً على السلطان يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، نتيجة الانحراف الذي حلّ بالسلطة والخلافة، فيكون من أقوى الأدلّة ـ سنداً ودلالةً ـ على جواز الخروج الدموي ضدّ النظام الفاسد.

---

(١) إطلاق اسم "الخروج" هنا عام، أي بصرف النظر عن ذهاب بعضهم إلى أنّ الخروج يشترط أن يكون مسبوقاً ببيعةٍ، حتى يعبّر عنه بالخروج، في حين أنّ الإمام الحسين لم يكن قد بايع، علماً أنّني لا أرجّح شرط البيعة المسبقة بهذا المعنى في استخدام تعبير الخروج في الأدبيّات السياسيّة الإسلاميّة في القرون الأولى، وإنّما يكفي كونه خليفة المسلمين خارجاً ولو من غير بيعةٍ، بل بالقوّة والقهر.

المبرّرات الموضوعية لدراسة فلسفة الحركة الحسينيّة

والبحث في علاقة الحركة الحسينية بمسألة الخروج على الأنظمة الظالمة لا يمكن أن يأخذ طريقه الطبيعي بمعزل عن النظريّة التي يكوّنها الباحث على مستوى تحليله لهذا الخروج نفسه وفلسفته؛ لأنّ النظريات التي طرحت حول هذا الموضوع تلقي بظلالها على نتائج الاستناد إليه في بحثنا الفقهي هنا.

ونحن نعرف أنّ فلسفة الحركة الحسينية لم توضع على نار حامية في الوسط الشيعي منذ زمن بعيد، بل إنّ بعض العلماء دعا إلى الإحجام عن دراسة هذا الموضوع واعتبره نوعاً من التكلّف، وأنّ اللازم إحالة الأمر إلى أهل البيت أنفسهم، لأنّهم معصومون[1].

قال المجلسي ـ معلّقاً على محاولات السيد المرتضى تعقيل خروج الحسين وتبريره ـ: «قد مضى في كتاب الإمامة وكتاب الفتن أخبار كثيرة دالّة على أنّ كلّاً منهم ـ عليهم السلام ـ كان مأموراً بأمور خاصّة مكتوبة في الصحف السماويّة النازلة على الرسولﷺ، فهم كانوا يعملون بها. ولا ينبغي قياس الأحكام المتعلّقة بهم على أحكامنا، وبعد الاطّلاع على أحوال الأنبياء ـ عليهم السلام ـ وأنّ كثيراً منهم كانوا يبعثون فرادى على ألوف من الكفرة، ويسبّون آلهتهم، ويدعونهم إلى دينهم، ولا يبالون بما ينالهم من المكاره والضرب والحبس والقتل والإلقاء في النار وغير ذلك، لا ينبغي الاعتراض على أئمّة الدين في أمثال ذلك، مع أنّه بعد ثبوت عصمتهم بالبراهين والنصوص المتواترة، لا مجال للاعتراض عليهم، بل يجب التسليم لهم في كلّ ما يصدر عنهم»[2]. ثمّ حاول المجلسيّ رغم ذلك بيان بعض المصالح من خروج الحسين.

وقال الشيخ النجفي: «.. ما وقع من الحسينعليه السلام، مع أنّه من الأسرار الربانيّة والعلم المخزون، يمكن أن يكون لانحصار الطريق في ذلك.. على أنّه له تكليف خاصّ قد قدم عليه وبادر إلى إجابته، ومعصوم من الخطأ لا يعترض على فعله ولا قوله، فلا يُقاس عليه من كان تكليفه ظاهر الأدلّة والأخذ بعمومها وإطلاقها مرجّحاً بينها بالمرجّحات الظنّية..»[3].

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: محمد رفيع الكرمرودي التبريزي (حوالي: ١٣٣٠هـ)، ذريعة النجاة: ١٤.

(٢) بحار الأنوار ٤٥: ٩٨ ـ ٩٩.

(٣) جواهر الكلام ٢١: ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

وهذا الكلام ينطلق من الأصول الموضوعة المسلّمة في العقيدة الشيعية، **ومن ثمّ فيمكن التعليق عليه من ناحيتين:**

١ ـ إنّ الاعتقاد بعصمتهم لا يعني أنّ دراسة مبرّرات الحركة نحوٌ من الاعتراض عليهم، بل هو للتدبّر في سيرتهم وسنّتهم التي هي كاشف تشريعي، نحاول من خلاله أخذ المؤشرات التي تدلّنا على الموقف الشرعي، وهذا البحث الذي نحن فيه خير دليل على أنّ تحليل الحركة الحسينيّة سوف يترك أثراً ـ ولو في الجملة ـ على نظريّة سياسية مهمّة، هي نظرية الثورة على الأنظمة الفاسدة.

٢ ـ إنّ تحليل الحركة الحسينية قد يساعد في الدفاع عنها أمام إشكالات غير الشيعة، ومن المعروف أنّه منذ قديم الأيّام كانت هناك انتقادات عنيفة ومتوسّطة العنف ضدّ الإمام الحسين في خروجه على يزيد، فأبو بكر بن العربي وابن حزم الأندلسي وبعض الخوارج و.. وكثير من المستشرقين مثل فلهاوزن، وجولدتسيهر، وسير وليام مور، ولامانس، انتقدوا الحركة بشدّة، وقلّة من المستشرقين ـ مثل ماريني ـ ممّن أثنوا عليها[١]، فكيف يمكن مواجهة هذه الانتقادات التي تنطلق من مناخ عقائدي ومعرفي آخر، دون الإقدام على تحليل الحركة واكتشاف مبرّراتها ودوافعها ونتائجها؟! ولهذا وجدنا مثل السيد المرتضى (٤٣٦هـ) يقوم بتحليلها بهدف الدفاع عنها أمام الذين انتقدوها[٢].

ولعلّ هذين العالمين كان نظرهما إلى خصوص القراءات النقديّة لخروج الحسين، والله العالم.

لمحة حول المشهد الشيعي التاريخي إزاء قراءة الحركة الحسينيّة

وعلى أيّة حال، فالقرن العشرين ـ وبالتحديد النصف الثاني منه ـ هو الذي شهد فتح باب الجدل في هذا الموضوع، وإلا فالشيعة الإماميّة قبل هذا التاريخ لم يتداولوا مسألة النهضة الحسينية ـ غالباً ـ سوى من زاوية تراجيدية لا يتمّ توظيفها في الإطار السياسي والنهضوي إلا

---

(١) حول مواقف المستشرقين وأهل السنّة وبعض الكتّاب المعاصرين، راجع ـ على سبيل المثال ـ: هاشم معروف الحسني، سيرة الأئمة الاثني عشر ٢: ٨٥ ـ ٩٦؛ وباقر شريف القرشي، حياة الإمام الحسين ٣: ٤٠٢ ـ ٤١٠.

(٢) انظر: تنزيه الأنبياء: ٢٢٧ ـ ٢٣١.

نادراً، وقد لعب ظهور الإسلام النهضوي (السياسي ـ الاجتماعي) الشيعي في الفترة الأخيرة بقوّة دوراً بالغاً في هذا التحوّل في قراءة الحركة الحسينيّة، مما دفع للانتقال من تفسيرها مجموعةَ عناصر بكائيّة تراجيدية إلى توليفة من العوامل النهضوية والتغييريّة.

ويدلّنا على هذا الأمر عناوين المؤلّفات التي كان يكتبها الشيعة حول الحسين، وهي مؤلفات تعجّ بالمفردات التراجيدية مثل: طريق البكاء، طوفان البكاء، عمّان البكاء، أمواج البكاء، رياض البكاء، مفتاح البكاء، منبع البكاء، مخزن البكاء، معدن البكاء، مناهل البكاء، مجرى البكاء، سحاب البكاء، عين البكاء، كنز الباكين، مبكى العيون، مبكى العينين، المبكيات، بحر الدموع، فيض الدموع، عين الدموع، سحاب الدموع، ينبوع الدموع، منبع الدموع، دمع العين، مدامع العين، مخازن الأحزان، رياض الأحزان، قبسات الأحزان، مثير الأحزان، مهيّج الأحزان، نوحة الأحزان وصحيفة الأشجان، أحزان الشيعة، بحر الحزن، كنز المحن، بحر الغموم، بحر الغم، قصص الغم، واحة الغموم، الهم والغم، مشرط الغم، كنز المصائب، مجمع المصائب، وجيزة المصائب، إكليل المصائب و..

بينما شاعت في كتابات المتأخّرين مفردات الثورة والحماسة والسياسة بشكل لافت من قبيل: في ظلال الحرية، زعيم الأحرار، الحسين حامل لواء الحرية، الحسين سيّد الأحرار، الحسين رمز الحرية، الملحمة الحسينية، ملحمة عاشوراء، ملحمة كربلاء، رجال الثورة، رسالة الحسين الثورية وظروفها الحرجة، ثورة الحسين، ثورة الطفّ، النهضة الحسينية، نهضة عاشوراء، الأهداف الاجتماعية عند الحسين بن علي، تحليل دوافع ثورة كربلاء، الثورة الحسينية وأهدافها الاجتماعية، الثورة الخالدة و..[1]. وهذا كلّه يؤكّد غياب التفسيرات التحليلية لهذه الحركة قبل القرن العشرين في الوسط الشيعي.

ومن إفرازات التأثير السياسي على إعادة قراءة الحركة الحسينيّة، صدور كتاب «الشهيد الخالد» الذي ألّفه الشيخ نعمة الله صالحي نجف آبادي (٢٠٠٦م) عام ١٩٦٩م، فقد شكّل هذا الكتاب منعطفاً في دراسة فلسفة قيام الإمام الحسين في الوسط الشيعي.

---

(١) لمزيد من الاطّلاع على هذا المسرد من عناوين الكتب والمصنفات، انظر: محمد اسفندياري، كتابشناسي تاريخي إمام حسين: ٣٨ ـ ٣٩.

ومنذ ١٩٦٩م بالتحديد، ظهرت قفزة مهمّة في تاريخ دراسة الشيعة لفلسفة الحركة الحسينية، وتبلورت العديد من النظريات، التي كان بعضها ضعيفاً جداً، وبعضها أكثر حضوراً وهيمنةً على العقل الشيعي، وقد كان الإسلام السياسي والاجتماعي الشيعي ـ كما قلنا ـ بمدارسه قد لعب دوراً في إعادة قراءة حركة الحسين؛ لهذا وجدنا قراءات لها أيضاً في العالم العربي الشيعي، كان منها قراءات: السيد محمد باقر الصدر والسيد هاشم معروف الحسني، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، والسيد محمد باقر الحكيم، وباقر شريف القرشي، والسيد محمود الهاشمي، والشيخ محمد مهدي الآصفي، والسيد محمد حسين فضل الله، وغيرهم.

وعندما نتحدّث عن تأثير الحركة السياسية الإسلاميّة المتأخرة على إعادة قراءة هذا الموضوع؛ فلا ننفي وجود بعض الوقفات السابقة في هذا المجال، لعلّ من أقدمها وقفة السيد المرتضى (٤٣٦هـ) في كتاب: تنزيه الأنبياء، قيل فيها: إنّها كانت جواباً تنزّلياً منه لبعض من لم يكن يؤمن بالإمامة سلفاً[١]، كما كان لبعض العلماء والفقهاء وقفات متواضعة في ثنايا دراساتهم الفقهيّة، كما سيظهر للقارئ في مطاوي هذا البحث.

والبحث في حركة الإمام الحسين ومنطلقاتها ومديات تعميق هذه المنطلقات طويلٌ، وقد كتب في ذلك الكثير، بل قد تحدّث بعضهم عن وجود ثمانية مناهج علمية لدراسة الظاهرة العاشورائية[٢]، وسوف نحاول هنا معالجة ما من شأنه أن يتصل بموضوعنا فحسب، وإلا خرجنا عن محور البحث ودخلنا في الاستطرادات.

وسيكون كلامنا على مرحلتين:

المرحلة الأولى: في النظريّات التفسيريّة للحركة الحسينيّة.

المرحلة الثانية: في التأثيرات الفقهيّة لهذه النظريّات على موضوع بحثنا.

المرحلة الأولى: النظريّات التفسيريّة والتحليلية للحركة الحسينيّة

قبل البحث عن أبرز النظريّات في تفسير حركة الإمام الحسين، والتي تتصل ببحثنا هنا، من

(١) محمد صحّتي سردرودي، عاشورا بژوهي؛ با رويكرد به تحريف شناسى تاريخ إمام حسين: ٢٨١ ـ ٢٨٢.
(٢) انظر: علي بيات، قيام عاشورا؛ بايدها وبيامدها، مجلة حوزه ودانشكاه، ع٣٣: ١١ ـ ٢٢.

الضروري أن نعرف أنّ بعض هذه النظريات لا يهمّنا مدى صحّته وصوابه إذا حسمنا النتيجة التي يعطينا إياها على مستوى بحثنا الفقهي هنا، فإذا كانت هناك نظريةٌ ما لا تنتج إمكانيّة الاستدلال بحركة الحسين ولا عدمها، أي أنّها ساكتة حول هذا الموضوع أو متساوية النسبة، فلا يهمّنا تحديد صوابها من خطئها.

وعلى أيّة حال، فأبرز النظريّات ذات الصلة بموضوعنا هنا هو:

النظريّة الأولى: النظرية الغيبية الاختصاصية، أو اللامعقول الحسيني

يقصد بالنظرية الغيبية الاختصاصية التي لها حضور عند بعض علماء الشيعة[1]، أنّ الإمام الحسين إنّما انطلق في حركته لأوامر غيبية خاصّة به وجهت إليه، فلم يهدف الحسين إسقاط الأنظمة ولا تأسيس دولة إسلامية ولا إحياء ضمير الأمّة ولا نحو ذلك، كلّ ما في الأمر أنّه نظراً لعصمته وإمامته فقد تلقّى أوامر غيبية لا نقدر على تقديم تفسير عقلاني لها، لا سياسياً ولا اجتماعياً ولا غير ذلك، وأنّه اندفع لتطبيق تلك التعاليم الربانية. نعم، ترتّب على حركة الحسين أن حقّقت نتائج باهرة على أرض الواقع، فخلقت مدرسة الثورة في حياة المسلمين، وأسقطت ـ بعد حوالي سبعة عقود ـ سلطان بني أمية الجائر، لكنّ هذا كلّه لم يكن منظوراً للحسين نفسه لحظة خروجه، بل المنظور له أوامر غيبيّة وجّهت إليه واختصّت به[2].

من هنا، يمكن تسمية هذه النظرية، بالنظرية الميتافيزيقية، وتتميّز بأربع خصائص:

١ ـ الإمام الحسين شخص متعالٍ عن التاريخ والزمكانيّة.

٢ ـ الثورة الحسينية حركة ما فوق تاريخية تأبى التحليل العقلاني.

٣ ـ الموقف من الحركة هو موقف تسليمي كامل، ولا يمكن أن تكون أنموذجاً للآخرين.

---

(١) تلوح هذه النظريّة من: بحار الأنوار ٤٥: ٩٨؛ وجواهر الكلام ٢١: ٢٩٥ ـ ٢٩٦؛ وتنقيح المقال ٢: ٣٢٧ (الطبعة الحجرية)؛ وجعفر التستري، الخصائص الحسينية: ٣٠ ـ ٣١؛ ومحمّد محمد صادق الصدر، شذرات من فلسفة تأريخ الحسين: ١٦٥ ـ ١٦٦؛ ومحمد حسين كاشف الغطاء، جنة المأوى: ١٨٩، ١٩٢؛ ولم يمنع احتمالَها السيد محسن الأمين في لواعج الأشجان: ٢٥٣.

(٢) حول هذه النظرية راجع: محمود الهاشمي الشاهرودي، الثورة الحسينية دراسة في الأهداف والدوافع، مجلة المنهاج، العدد ٢٩: ٢٦؛ ومحمد باقر الحكيم، ثورة الحسين، النظرية الموقف النتائج: ٣٣ ـ ٣٤.

٤ ـ الإمام الحسين كان مأموراً بالشهادة وفق التقدير الإلهي[١].

ومهما كانت هذه النظريّة، فإن لها تأثيراً هائلاً على الفقيه والفقه الإسلامي، وهو أنّها تجعل هذه الحركة من خصائص الإمام الحسين، فكما أنّ هناك أحكاماً وواجبات وتشريعات خاصة بالنبيصلى الله عليه وآله كوجوب صلاة الليل عليه، كذلك كانت ثورة الحسين تكليفاً خاصاً به غير متوجّه إلى غيره. ومن المعلوم أنّ مثل ذلك يعني تحييد الحركة الحسينية عن أن تكون مستنداً للاستدلال الفقهي، لا في أصل حدوثها ولا ـ ربما ـ في تفاصيلها ووقائعها؛ لأنّ خصائص المعصوم لا يستدلّ بها على أحكام شرعية في حقّنا، كما تقرّر وقرّرناه في مباحث حجية الفعل من مسألة السنّة الشريفة[٢].

وعليه، لا يصحّ الاستدلال بقيام الحسينعليه السلام لإثبات جواز الخروج على الأنظمة الفاسدة.

أوّلاً: نظريّة اللامعقول الحسيني، الأدلّة والوثائق

وربما نستشهد ـ لتبرير هذه النظرية ـ ببعض الشواهد والنصوص المتفرّقة، منها:

١ ـ ما ورد من طلب الإمام الحسين من والي المدينة ـ عندما طلب منه البيعة ليزيد ـ أن يستمهله فترة، فذهبعليه السلام إلى مرقد النبي، وهناك غلبه النوم، فرأى النبيَّ في المنام، فطلب منه الحسين أن يأخذه إليه، فأجابه رسول اللهصلى الله عليه وآله: إنّ الله شاء أن يراك قتيلاً[٣].

فقد يفهم من هذا النص أن هناك اتصالاً غيبياً ما هو الذي حرّك الحسين للخروج، لا أنه كان يريد إسقاط الحكم، ولا أنّه أخذ يقدّر الحسابات والأرباح والخسائر، ويقوم بدراسة سياسية ميدانية للموقف.. فهذا ما لا تشير إليه الرواية إطلاقاً، بل الموضوع يغلب عليه الطابع الغيبي غير القابل لإخضاعه لأبعاد عقلانيّة.

٢ ـ ما جاء في حوار الإمام الحسين مع أخيه محمد بن الحنفية، حيث اتفق معه على أن يفكّر

---

(١) انظر في سرد هذه الخصائص: علي بيات، قيام عاشورا؛ بايدها وبيامدها، مجلة حوزه ودانشكاه، ع٣٣: ٦ ـ ٧.

(٢) انظر: حجية السنّة في الفكر الإسلامي: ٦٠١ ـ ٦٣٦.

(٣) جاءت قصّة الرؤيا في: مدينة المعاجز ٣: ٤٨٣ ـ ٤٨٤.

الحسين بالأمر، ولا يسارع للخروج لأهل الكوفة بعدما علم من غدرهم بأبيه، ولما علم ابن الحنفية بخروج الحسين فيما بعد طالبه بالموضوع، فأجابه بأنه رأى رسول الله وأنه أخبره أنّ الله شاء أن يراه قتيلاً وأنه شاء أن يرى أهله سبايا[١].

وهذا النصّ كسابقه أيضاً؛ يدلّ على أنّ ثمّة مشيئة إلهيّة خاصّة تعلّقت بحركة الإمام الحسين، وأنّه ما من تفسير يقف خلف هذا الأمر سوى هذه المشيئة الإلهيّة.

٣ ـ ما جاء في بعض رسائل الإمام الحسين لأخيه محمد بن الحنفية، من أنّ من لحق به استشهد، ومن لم يلحق به لم يُدرك الفتح[٢].

فهذا النصّ لا يدع مجالاً للارتياب في أنّ الحسين كان عالماً بالهزيمة بمعناها المادي، والذي تعبّر عنه كلمة الشهادة، ولا يعقل أن ينطلق شخص لتغيير واقع قائم وهو على يقين بأنّ الأمر سيؤول إلى الموت والهزيمة وعدم النجاح.

٤ ـ ما جاء في حوار عبد الله بن جعفر أو مكاتباته مع الإمام الحسين، حيث ورد فيها أنّ الإمام أخبره بأنّه رأى رسول الله في المنام، وأنّه أمره بأمرٍ وهو ماضٍ إليه، وقد رفض الحسين إخبار عبد الله بن جعفر بمضمون الرؤيا التي رآها، وذكر له أنّه لن يحدّث بها حتى يلقى الله عز وجل، وفي بعض صيغ القصّة أنّه أخبره بموته[٣].

فهذا يدلّ أيضاً على هذا البعد الغيبي الذي يتصل بهذه القضيّة فيما تعطيه مسألة الاتكال على الرؤيا من دلالات، فلو كان هناك مبرّر عقلاني سياسي لذكره بدل الاعتماد على رؤيا الرسول.

---

(١) اللهوف في قتلى الطفوف: ٣٩ ـ ٤٠؛ والمحتضر: ٨٢؛ وبحار الأنوار ٤٤: ٣٦٤؛ والعوالم: ٢١٤؛ وينابيع المودّة ٣: ٦٠؛ وموسوعة كلمات الإمام الحسين: ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

(٢) كامل الزيارات: ١٥٧؛ ومختصر بصائر الدرجات: ٦؛ والخرائج والجرائح ٢: ٧٧١ ـ ٧٧٢؛ ومناقب آل أبي طالب ٣: ٢٣٠؛ والمحتضر: ٨٢؛ ومدينة المعاجز ٣: ٤٦١ ـ ٤٦٢؛ وبحار الأنوار: ٤٥: ٨٧؛ والعوالم: ١٥٥، ٣١٧. يُشار إلى أنّ صالحي نجف آبادي كانت له مناقشات على هذه الرواية وما يشبهها، فراجع له: الشهيد الخالد: ٣٨٢ ـ ٣٨٤.

(٣) انظر: تاريخ الطبري ٤: ٢٩١ ـ ٢٩٢؛ وابن أعثم الكوفي، الفتوح ٥: ٦٧؛ ومناقب آل أبي طالب ٣: ٢٤٥؛ والبداية والنهاية ٨: ١٧٦، ١٨١؛ والعوالم: ٢١٦؛ والكامل في التاريخ ٤: ٤٠ ـ ٤١؛ وإعلام الورى ١: ٤٤٦؛ وشرح إحقاق الحق ٣٣: ٦٢٣.

٥ ـ ما جاء في بعض النصوص والكلمات، من أنّ الإمام الحسين كان يردّ بعض الذين كانوا يطالبونه بعدم الخروج بأنّه سيستخير الله تعالى، كما جاء في ردّه على المِسْوَر بن مَخْرَمَة، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن مُطيع(١)، فلماذا لم يوضح لهم المبرّرات بدل أن يقول لهم: إنّه سوف يدعو الله لما فيه الخير وينظر في الأمر؟! بل لو فسّرت الاستخارة بما صار لها من معنى اليوم بين المتشرّعة لكان البُعد الغيبي أكبر وأوضح، وإن كان هذا المعنى بعيداً هنا(٢).

٦ ـ إنّ إقدام الإمام الحسين على تعريض نفسه للموت وهو يعلم بأنّه سوف يستشهد يعدّ ـ من الناحية الشرعية ـ إلقاءً للنفس في التهلكة، فيكون محرّماً، وهذا معناه أنّ هذا التصرّف من الإمام انطلق من خصوصيّة له، وإلا فلو لم يكن الأمر كذلك للزم الالتزام بارتكابه الحرام وتعريض نفسه للهلاك، وهو التزام غير مقبول إطلاقاً.

٧ ـ ما جاء في حوار الإمام مع عمرو بن لَوذَان عندما التقاه بُعيد خروجه من مكّة عند بطن العقبة، فبعد أن ذكر له عدم الذهاب، أجابه الحسين بالقول: «يا عبد الله، إنّه ليس يخفى عليّ الرأي ما رأيت، ولكن الله لا يُغلب على أمره.. »(٣)؛ فهذا كلام واضح في أنّه يستصوب موقف ابن لوذان، وأنّ ذلك لا يخفى عليه، لكنّه يتحرّك بمشيئة إلهية تكوينية لا تحكمها حسابات البشر في قضايا السياسة والمواجهة.

٨ ـ حاول بعض العلماء أن يقارن بين حركة الحسين وبين فقه الجهاد في الإسلام؛ فرأى أنّها تمتاز عن الجهاد العام في الشريعة؛ فهي لا تخضع لقانون سقوط وجوب الجهاد بزيادة عدد العدو عن الضّعف، وكذلك يشترط في الجهاد عدم ظنّ الهلاك دونها، والجهاد لا يجب على الشيخ الهرم والصبيّ الصغير مع أنّه شارك فيها هؤلاء، فهذا كلّه شاهد اختصاصها(٤).

---

(١) راجع: تاريخ الطبري ٤: ٢٦٠ ـ ٢٦١، ٢٨٧؛ والكامل في التاريخ ٤: ١٩، ٣٧؛ والفتوح ٥: ٦٥ ـ ٦٦؛ وابن الصباغ، الفصول المهمة ٢: ٧٨٥، ٧٩٦ ـ ٧٩٧؛ وتاريخ مدينة دمشق ١٤: ٢٠٨ ـ ٢٠٩؛ وتهذيب الكمال ٦: ٤١٧؛ والبداية والنهاية ٨: ١٧٢، ١٧٦.

(٢) حول مسألة بُعد احتمال إرادة الاستخارة المتعارفة اليوم، انظر: نجم الدين الطبسي، الإمام الحسين في مكة المكرّمة (مع الركب الحسيني من المدينة إلى المدينة) ٤: ٢٢٦ ـ ٢٢٩.

(٣) راجع: تاريخ الطبري ٤: ٣٠١؛ والإرشاد ٢: ٧٦.

(٤) الخصائص الحسينية: ٣٠ ـ ٣١؛ وفهم ذلك المامقاني في تنقيح المقال ٢: ٣٢٧، عند ترجمة عمرو بن جنادة

٩ ـ ما جاء في كلمات الإمام الحسين وهو في الطريق يتحدّث عن كتابة الموت على ولد آدم مخطّ القلادة في جيد الفتاة، ويتكلّم عن أوصاله المقطّعة بين النواويس وكربلاء، وأنّه لا مفرّ عن يوم خطّ بالقلم[١]؛ فهذا كلّه شاهد أكيد أنّه كان يتجه نحو مصير مأساوي محدّد سلفاً، لا نحو مشروع إسقاط سلطة سياسية فاسدة.

فهذه الشواهد ـ وغيرها ـ تؤكّد هذا الأمر، وإلا لو كان لديه مخطّط سياسي اجتماعي لبيّنه لأقرب المقرّبين إليه وهو ابن الحنفية، ولم يستعض عنه بقضية الرؤيا التي رآها[٢].

ثانياً: قراءة نقديّة في نظرية التخصيص واللامعقول الحسيني

ويمكن أن تناقش هذه النظرية من جهات:

أ ـ معارضة بعض النصوص التاريخيّة لمعطيات نظريّة التخصيص (إشكالية الانتقائيّة)

إنّ هذه النظرية والنصوص التي تعزّزها تعارضها نصوص أخرى، يقدّم لنا الإمام الحسين عليه السلام فيها تفسيرات عقلانية لثورته، مثل النصوص التي يشير فيها إلى قضيّة الانحراف عن الحقّ، وإلى ترك المعروف، وفعل المنكرات ونحو ذلك، وجعلها أسباباً ودوافع لحركته، وهذه النصوص الكثيرة المتفرّقة كلّها تعارض هذا التفسير الغيبي المتعالي عن التعقيل والعقلانية[٣].

ومن نماذج هذه النصوص ـ عدا ما سيأتي ـ ما ورد في كلماته عليه السلام التي يفسّر فيها مبرّرات خروجه، مثل ما رواه أبو مخنف عن العقبة بن أبي العيزار: إنّ الحسين خطب أصحابه..: «أيها الناس، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله، ناكثاً لعهد الله، مخالفاً لسنّة رسول الله صلى الله عليه وآله، يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يغيّر عليه بفعل ولا قول، كان

بن كعب الخزرجي؛ لأنّ هذا المناصر للحسين كان صبياً غير مراهق.

(١) راجع: ابن نما الحلي، مثير الأحزان: ٢٩؛ والحلواني، نزهة الناظر وتنبيه الخاطر: ٨٦؛ واللهوف: ٣٨؛ وكشف الغمّة ٢: ٢٣٩؛ والزرندي الشافعي، معارج الوصول إلى معرفة فضل آل الرسول: ٩٤؛ وبحار الأنوار ٤٤: ٣٦٦ ـ ٣٦٧؛ والعوالم: ٢١٦ ـ ٢١٧.

(٢) الثورة الحسينية، دراسة في الأهداف والدوافع: ٢٧ ـ ٢٨.

(٣) المصدر نفسه: ٣٠.

حقاً على الله أن يدخله مدخله، ألا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان، وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد وعطّلوا الحدود، واستأثروا بالفيء، وأحلّوا حرام الله، وحرّموا حلاله وأنا أحقّ من غيري..»[١].

فهذه الرواية تجعل حركة الحسين في هذا الإطار الذي أسّسه الرسول، مما يمكّننا من الاستناد إليها للترخيص في مواجهة الظالم الذي يتصف بهذه الصفات المذكورة أعلاه، وهو غير خاصّ بعصر حضور النبي والإمام، بل يوجد بعدهم إلى يوم الدين.

وفي خطبة لهعليه السلام أنّه قال فيها ـ وقد رويت لنا بالسند المتقدّم ـ: «.. ألا ترون أنّ الحقّ لا يُعمل به وأنّ الباطل لا يُتناهى عنه؛ ليرغب المؤمن في لقاء الله محقّاً، فإني لا أرى الموت إلا شهادة، ولا الحياة مع الظالمين إلا برماً..»[٢]، ووردت في مصادر أخرى مع تغيير «إلا سعادة»[٣]، وفي بعض المصادر: «.. مع الظالمين إلا ندامة»[٤]، وفي بعضها: «إلا ندماً»[٥].

فالمعيار في هذه الحركة هو عدم القيام بالحقّ بل عمل السلطة بالباطل، وهو معيار كلّي عقلاني ومفهوم، يجعلنا قادرين على الاستفادة من هذه الحركة لتأسيس مبدأ في شرعيّة الثورات العسكرية المسلّحة أو الدمويّة ضد الأنظمة الفاسدة.

يضاف إلى ذلك أنّ بعض النصوص المرويّة عن الإمام الحسين مثل ما تقدّم، تفيد أنّه كان

---

(١) تاريخ الطبري ٤: ٣٠٤؛ والفتوح ٥: ٨١؛ والكامل في التاريخ ٤: ٤٨؛ وبحار الأنوار ٤٤: ٣٨١ ـ ٣٨٢؛ والعوالم: ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

(٢) تاريخ الطبري ٤: ٣٠٥.

(٣) تحف العقول: ٢٤٥؛ وشرح الأخبار ٣: ١٤٩؛ ومناقب آل أبي طالب ٣: ٢٢٤؛ وذخائر العقبى: ١٥٠؛ واللهوف: ٤٨؛ وكشف الغمة ٢: ٢٤٢؛ ومجمع الزوائد ٩: ١٩٢؛ والمعجم الكبير ٣: ١١٤ ـ ١١٥؛ ونزهة الناظر وتنبيه الخاطر: ٨٧ ـ ٨٨؛ وتاريخ مدينة دمشق ١٤: ٢١٧ ـ ٢١٨؛ وتاريخ الإسلام ٥: ١٢؛ وبحار الأنوار ٤٤: ١٩٢، ٣٨١؛ والعوالم: ٦٧، ٢٣٢؛ وأعيان الشيعة ١: ٥٩٨.

(٤) الزرندي، نظم درر السمطين: ٢١٦.

(٥) سير أعلام النبلاء ٣: ٣١٠؛ وابن الدمشقي، جواهر المطالب في مناقب الإمام علي ٢: ٢٦٩ ـ ٢٧٠؛ ولمزيد من الاطلاع انظر: شرح إحقاق الحق ١١: ٥٩٦، ٦٠٦ ـ ٦٠٧، و١٩: ٤١٦، و٢٧: ١٣٤ ـ ١٣٥، و٢٧: ١٨١؛ ويلاحظ أنّ المصادر تختلف في موضع إلقاء هذه الخطبة، وحول ذلك انظر: المولائي والطبسي، الإمام الحسين في كربلاء (مع الركب الحسيني من المدينة إلى المدينة) ٤: ١٠٢.

يجعل نفسه مصداقاً لقولٍ عام صدر عن رسول الله صلى الله عليه وآله، فعندما يستشهد الحسين بقول جدّه في ضرورة مواجهة انحراف الظالم، فهذا معناه أنّه يعتبر نفسه مصداقاً لعنوان كلّي وتكليف عام، وهو ما يبعّد احتمال الخصوصية[1].

ب ـ فقدان التجسير الصحيح بين الشهادة ولامعقوليّة الحركة الحسينيّة

إنّ النصوص المستدلّ بها هنا حتى لو ثبتت لا تدل على المطلوب؛ إذ لا ملازمة بين أن يعرف الإنسان أنّه سوف يستشهد في ثورته وبين أن تكون هذه الثورة غير عقلانية وخاصّة به، فقد يقدّر مصلحةً للأمة في شهادته، فلا ملازمة بين الأمرين حتى عند الثوار الماديين فضلاً عن الدينيّين، فعلم الإنسان بشهادته لا يعني عبثية حركته دائماً، بل يمكن تقديم تفاسير عقلانية لذلك[2]، وسوف نرى في النظرية الرابعة القادمة تفسيراً يجمع بشكل منطقي وعقلاني بين هذه الأمور كلّها.

يضاف إلى ذلك أنّ غاية ما تدلّ عليه جملة النصوص المتقدّمة أو أغلبها، أنّ الإرادة الإلهية قد تعلّقت بشهادة الحسين، وهذا لا يعني أنّ هذه الشهادة غدت خاصّة به؛ بل هذا المدلول أعمّ من الاختصاص وعدمه، وإلا فنحن نعلم أنّ الإرادة الإلهية والمشيئة العليا الربانية قد اقتضت وقوع صلح الإمام الحسن، ومن المؤكّد أنّ الإمام الحسن بن علي قد علم بإلهامٍ من الله ـ بحكم إمامته وعصمته وفق المعتقد الإمامي ـ أنّ التكليف الشرعي يستدعي منه أن يوقع الصلح مع معاوية، لكنّ هذا لا يعني أنّ هذا الصلح ـ وأيّ صلحٍ مع البغاة ـ خاص بالمعصوم، ومجرّد أنّ النص بيّن لنا تعلّق المشيئة بشهادة الحسين وسبي نسائه لا يعني الدلالة الحصرية على أنّ أمراً من هذا النوع لا يمكن أن يتعلّق بغيره، وهذه نقطة بالغة الأهمية، ولا يوجد عندنا أصل اسمه أصالة الاختصاص بفعل الأئمة، وإلا فلو شككنا في أنّ فعلهم كان خاصّاً بهم أو تطبيقاً لحكم إسلامي عام للزم عند عدم إحراز الخصوصية أن لا نستدلّ بفعلهم، وهذا ما لن يقف عند الإمام الحسين، بل سيطال مجمل أفعال المعصومين إلا ما حصل يقين من الخارج بأنّ هذا الفعل ليس فيه أي

---

(١) تحقيقي پيرامون ولايت فقيه: ٣٠٠.

(٢) الثورة الحسينية، مصدر سابق: ٣٢ ـ ٣٣.

خصوصيّة، ومعه لن يصبح فعل المعصوم حجّةً إلا في موارد قليلة، ولا نظنّ أنّ هذا مما يلتزم به صاحب هذه النظرية نفسه.

واستتباعاً لما تقدّم، فإنّ تعلّق المشيئة الإلهية قد يكون لأجل النهوض بالأمة وإحداث تغيير فيها عبر الشهادة نفسها؛ وهذا معناه ـ إذا أردنا استخدام التعبير الأصولي ـ محكومية هذه الأدلّة التي تدعم هذه النظرية لأيّ دليل آخر أو فرضية معقولة يمكن أن يقيمها الطرف الآخر؛ لأنّ هذه الأدلّة هنا تفيد تعلّق المشيئة بالشهادة، فإذا استطعنا أن نتعقل وجهاً منطقيّاً لإرادة الشهادة نفسها بحيث تكون الشهادة ذات دور في إحياء الأمة، فإنّ هذه الأدلّة لن تعارض تلك التفسيرات المعقولة، كما هو واضح؛ لأنّها سوف تفسر تعلّق المشيئة ولا تنفيه إطلاقاً.

ج ـ غياب التبرير الأصولي (أصول الفقه) لنظريّة الاختصاص المدّعاة

لقد بحثنا في حجيّة الفعل النبوي[1] وتوصّلنا إلى أنّ المرجع عند الشك في اختصاص النبي بفعل وعدمه أن نحمله على عدم الاختصاص إلا في بعض الحالات القليلة التي فصّلنا الكلام فيها هناك؛ فإذا كان الشكّ في الاختصاص موجباً لعدم الاختصاص ـ إن صحّ التعبير ـ في الأفعال النبوية، فهو كذلك ـ بطريق أولى ـ في أفعال أهل البيت؛ لندرة الفعل الخصوصي عندهم نسبةً لما عند رسول الله، كما يظهر بمراجعة الأبحاث الفقهية والأصولية عند الشيعة والسنّة في هذا الموضوع.

والجدير ذكره أنّ مسألة الأفعال المختصّة بالمعصوم والتي لا يمكن الاستناد إليها في الاجتهاد الفقهي مسألة طرحت في حقّ النبيّ صلى الله عليه وآله، وقد لا تجري في حقّ أهل البيت؛ لعدم وجود خصائص معتدّ بها لهم، كما يصرّح بذلك بعض علماء الإمامية[2]، إلا ما قيل من بعض الأمور،

---

(١) انظر: حجية السنّة في الفكر الإسلامي: ٦٠١ ـ ٦٣٦.

(٢) يفهم من السيد محمد الشيرازي، الفقه ٤٧: ١١٣؛ ويفهم من بحثهم في خصائص النبي أنّها لا تجري في حقّ الأئمة؛ حيث ناقشوا في بعضها بانتقاضها بالإمام، فلو كانت شاملةً للأئمة لما صحّ مثل هذا النقض، فانظر على سبيل المثال: مسالك الأفهام ٧: ٧٢؛ وقد لاحظنا في موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت أنهم ذكروا الكثير من خصائص الأئمّة، ولم يذكروا شيئاً يرجع إلى ما يرتبط ببحثنا، رغم استقصائهم في

مثل جواز الجنابة لعليعليه السلام و.. في المسجد وما شاكل ذلك[١]، إلا أنّ مراجعة خصائص النبيّصلى الله عليه وآله في باب النكاح من مصنّفات الفقه الإمامي تؤكّد لنا أنّ السائد بين الإمامية عدم وجود خصائص شرعية لهم، إلا خصائص في مقام الإمامة والولاية، وهذا بحثٌ آخر، وأمّا بعض الكتب المسمّاة بخصائص الأئمة، مثل كتاب خصائص الأئمة للشريف الرضي، فهي تحتوي على درر كلماتهم وروائع مقالاتهم[٢]، لا أنّها تذكر الخصائص بالمعنى الفقهي والأصولي الذي نقصده هنا، نعم الخصائص التكوينية كالعصمة والعلم والكرامات و.. كلّها خارجة عن إطار بحثنا؛ لدخولها في مجال الخصائص الخارجية دون التشريعيّة.

وقد يستند للتعميم هنا ورفع الخصوصيّة بما دلّ من النصوص على أنّ الحسين قدوة ومصباح يقتدى به ويستضاء بنوره؛ كقول رسول اللهصلى الله عليه وآله: «الحسين مصباح الهدى وسفينة النجاة»[٣]، فإنّ هذه النصوص ـ كما يقول السيد محمد باقر الحكيم ـ تريد أن تعرّف الحسين سلوكاً قابلاً للاقتداء، وهي من ثم ترفع الخصوصية المفترضة في أعماله[٤].

لكنّ الصحيح أنّه إذا قامت الشواهد على الخصوصية في هذا الفعل أو ذاك لم يعد يمكن لمثل هذه النصوص أن تقف في وجهها، فرسول اللهصلى الله عليه وآله ورد القرآن فيه بأنّه أسوة (الأحزاب: ٢١)، لكن مع ذلك كانت له خصائص تشريعية لا تشمل غيره، كما اتفق عليه المسلمون تقريباً، وأمّا إذا لم تقم الشواهد على الخصوصية هنا أو هناك، رجعنا إلى دليل حجية فعل المعصوم، وكان

البحث عادةً، فقد ذكروا مثل وجوب الاعتقاد بإمامتهم، ووجوب محبّتهم، ووجوب طاعتهم، والصلاة عليهم، واحترام أسمائهم، والتوسّل والتبرّك بهم، والتسمّي بأسمائهم، وما يتصل ببعض مسائل صلاة الجمعة، والعيدين، والجهاد الابتدائي و.. وكلّها خصائص لا علاقة لها بما نبحثه هنا، كما صار واضحاً، فانظر: موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١: ١٨٣ ـ ٢٠٢.

(١) نصّ السيّد الخميني على قلّة مختصّات الأئمة، وذلك في كتاب الاجتهاد والتقليد: ٥٤؛ ولعله أراد مثل صلاة الجمعة والعيدين والجهاد الابتدائي.. مما لا يدخل في المختصّات التي نبحث عنها هنا؛ وحول مسألة الجنابة لمحمد وعلي و.. راجع: تفصيل وسائل الشيعة ٢: ٢٠٧ ـ ٢٠٨، كتاب الطهارة، أبواب الجنابة، باب ١٥، ح١١، ١٢، ١٣، ١٤، ٢١؛ ومستدرك الوسائل ١: ٤٥٩ ـ ٤٦٢.

(٢) انظر كلام الشريف الرضي في هذا الخصوص في مقدّمة كتابه خصائص الأئمّة: ٣.

(٣) انظر: مدينة المعاجز ٤: ٥٢.

(٤) انظر: محمد باقر الحكيم، ثورة الحسين: ٣٥ ـ ٣٦.

كافياً في المقام، وقد كنّا أشكلنا على الاستناد لمثل هذه الروايات ـ بشكل عام ـ في مسألة حجية فعل المعصوم، وقلنا: إنّها مفيدة لكن بقدر، فليراجع.

د. عجز نصوص الاستخارة الحسينيّة عن تأكيد نظريّة الاختصاص

إنّ الروايات التي تشير إلى استخارة الإمام الحسين لا تنفع هنا؛ لأنّ الاستخارة هو طلب الخير، فكأنّه قال: سوف أسأل الله أن يكتب لي ما فيه الخير، وهذا ليس إغراقاً في الغيبية التي تنفي التفسير المعقول لهذه الحركة، فضلاً عن اختصاصها بالمعصوم. ويعزّز هذا الكلام أنّه عليه السلام ذكر في بعض هذه الروايات ـ كما في خطابه لابن عباس ـ: «أستخير الله، وأنظر ماذا يكون»، فهذا معناه أنّه كان يريد التأمّل في هذا الموضوع، والتأمّل يقرّب الصورة من المشهد العقلاني، كما أنّ في بعض الروايات أنّه في النص نفسه الذي تحدّث فيه عن الاستخارة بيّن مبررات ذهابه إلى الكوفة، وأنّ إرسال الكتب إليه والرسائل تدعوه للتوجّه ناحيتها هو الدافع والمرجّح لذلك، كما جاء في مثل خبر الفصول المهمة لابن الصباغ المالكي[1].

وهناك احتمال يرد في بعض النصوص ـ دون جميعها ـ التي نجد الإمام الحسين عليه السلام يأبى فيها الجواب عن سبب خروجه أو يحاول التهرّب من الجواب بطريقة أو بأخرى، وهو أنّه قد لا يريد البوح لأيّ إنسان بمخطّطاته، وهذا عمل منطقي ومعقول يحافظ فيه على بعض السرية أحياناً في مشروعه.

هـ. مشكلة تواجه توظيف "إلقاء النفس في التهلكة" في تكريس نظريّة الاختصاص

إنّ الحديث عن مسألة إلقاء النفس في التهلكة يمكن الجواب عنه بما ذكره بعض العلماء الباحثين من أنّ فعل الإمام ذلك يمكن أن يعدّ دليلاً على جواز العملية الاستشهاديّة هذه؛ كونه يخصّص الإطلاقات الموجودة في نصوص تحريم تعريض النفس للتهلكة، فبدل أن يكون هذا الحكم موجباً لجعل الثورة خاصّة بالحسين يمكن أن يكون موجباً لتخصيص دليل حرمة تعريض النفس للتهلكة فيما لو كانت هناك مصالح إسلامية عليا. علماً أنّه لو كانت الثورة خاصّة

---

(١) انظر: الفصول المهمّة ٢: ٧٩٧.

بالحسين بوصفه معصوماً فما معنى مشاركة أهل بيته وأصحابه فيها؟!(١)، إلا إذا قيل: إنّ الخصوصية تستوعب ـ أيضاً ـ هذا العدد من المحيطين بالمعصوم.

هذا، وسوف يأتي الحديث عن العمليّات الاستشهاديّة، وسنتوقف هناك عند الاستدلال بحركة الإمام الحسين على شرعيّتها، ومدى صحّة ذلك.

و ـ عدم دلالة تمايز الأحكام على تمايز الحركة الحسينيّة عن فقه الجهاد

لنفرض أنّ بعض الأحكام التفصيلية لم تتوافق فيها حركة الحسين مع القواعد العامّة في فقه الجهاد في الإسلام؛ فهذا لا يعني صيرورتها خاصّة بالحسين، بل هذا يعطيها خصوصية في موردها من حيث طبيعة الاستثنائية التي كانت تحيط بها، فهذا مثل بعض العناوين الثانوية التي قد تسقط الكثير من العناوين الأولية في موردها، فأيّ تلازم بين هذا الأمر وبين الخصوصيّة أو عدم المعقوليّة؟!

يضاف إلى ذلك، أنّ ما ذكر من خصوصيات لا نحرز كونه خصوصية على تمام النظريات الفقهية، فالجهاد ليس واجباً على الأطفال لكنّه ليس محرّماً لو رضي أهلهم بذلك، وأرادوا هم ذلك، وكانت فيه المصلحة القاهرة للمسلمين، كما أنّ عدم ظنّ الهلاك إن قصد به الظنّ الذي هو دون اليقين فهذا ليس بشرط في الجهاد قطعاً، وإلا فكلّ جهاد أو أغلب أشكاله فيه ظنّ الهلاك كما هو واضح، وإن قصد به اليقين بالهلاك فهذا ما يسمّى في عصرنا بالعمليات الاستشهادية، وسوف يأتي بحثناها مفصّلاً في موضعها، وسنرى هناك كيف أنّ هناك نظريات فقهية تجيزها طبقاً لقواعد الصناعة الفقهية، وأنّ ثورة الحسين نفسها شكّلت أحد الأدلّة التي طرحت أو يمكن أن تطرح هناك.

وأمّا مسألة اشتراط الضعف لا أزيد في الجهاد، فقد حقّقناه بالتفصيل، وقلنا: إنّه شرط

---

(١) محمد حسين فضل الله، تأملات في حركة ذكرى عاشوراء، مجلة رسالة الحسين، ع١: ١٦ ـ ١٧؛ وحول موضوع التهلكة وحركة الإمام الحسين، انظر: المفيد، المسائل العكبرية، سلسلة مصنفات الشيخ المفيد ٦: ٦٩ ـ ٧١؛ وعبد الرزاق الموسوي المقرّم، مقتل الحسين: ٥٤ ـ ٦٦؛ ومحمّد الصدر، أضواء على ثورة الإمام الحسين: ٣٦ ـ ٤٥.

الوجوب، لكنّه ليس شرط الجواز، فقد يكون جائزاً حتى من دونه.

ز. نقد صدوري لبعض الشواهد التاريخيّة الجزئيّة

إنّ الشاهد الثاني هنا ـ وهو خبر حواره عليه السلام مع محمد بن الحنفية واحتجاجه بالرؤيا[1] التي رآها ـ يرجع مصدره الرئيس إلى كتاب اللهوف لابن طاووس (٦٦٤هـ)، وقد نقل البقية عنه، ولم أعثر على هذه القصّة في مصدر أسبق من هذا المصدر، وسند السيد ابن طاووس إلى الأصل الذي نقل عنه غير معلوم، فالاحتجاج بهذه الحادثة مشكل. نعم ورد خبر المنام في أمالي الصدوق[2]، لكن بسند ضعيف بجهالة بهجة بنت الحارث بن عبد الله التغلبي المهملة جداً في مصادر الرجال الشيعية والسنيّة، وكذلك إهمال كل من صفية بنت يونس بن أبي إسحاق الهمدانية ومريسة بنت موسى بن يونس، اللتين لا ذكر لهما عندهم[3]، فالسند مشكل جداً.

أمّا خبر عمرو بن لوذان، فلا يستند إليه أيضاً؛ لأنّه بهذه الصيغة ورد تارةً مرسلاً كما في إرشاد المفيد، وأخرى بسند فيه لوذان أحد بني عكرمة، وهو رجل مجهول جداً لا ذكر له في مصادر الرجال الشيعية والسنيّة؛ فالاستناد إلى مثل هذه الأخبار ـ مع قلّة ناقليها ومصادرها التاريخية والحديثية ـ مشكل. كما أنّ **خطبة الإمام الحسين التي يعلن فيها شهادته، ويتحدّث عن أوصاله المقطّعة بين النواويس وكربلاء، لم ترد في مصادر التاريخ الأولى**، وإنّما جاءت في مصادر متأخرة بلا سند، والأغلب أَخَذَها من كشف الغمة واللهوف؛ فيصعب الاستناد إليها أيضاً[4]. هذا، وثمّة من ذهب[5] إلى أنّها مأخوذة ـ بتصرّف ـ من كتاب المصابيح لأبي العباس الزيدي

---

(١) كانت لنعمة الله صالحي نجف آبادي مناقشة موسّعة في قضية الرؤيا بكلّ صيغها تقريباً، فراجع له: الشهيد الخالد: ٣٤٠ ـ ٣٥١؛ كما أنّه ناقش بالتفصيل ـ صدوراً ودلالةً ـ رواية الحوار مع محمّد بن الحنفيّة بالخصوص، فراجع حتى لا نطيل كتابَه: الشهيد الخالد: ٣٦٢ ـ ٣٧٠.

(٢) أمالي الصدوق: ٢١٧.

(٣) راجع: قاموس الرجال ١٢: ٣٤٤؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٨: ٥٨٤ ـ ٥٨٥.

(٤) كانت لصالحي نجف آبادي مقاربة تفسيريّة وتقويميّة لهذه الرواية، وكذلك لرواية ابن لوذان، فانظر له: الشهيد الخالد: ٣٥٦ ـ ٣٦١، ٣٨٤ ـ ٣٨٨.

(٥) راجع: ميثاق العسر، كربلاء بنظرة لا مذهبيّة: ١١٩ ـ ١٤٦.

(٣٥٣هـ).

هذا كلّه، مضافاً إلى التأييد بأنّ قضيّة الحسين لو كانت مسألة غيبية خاصّة به، لرأينا انعكاس ذلك في نصوص أهل البيت لاحقاً عندما كانوا يُطالَبون من قبل الزيدية والحسنيّين وغيرهم بالخروج، وتكون قضيّة الحسين حاضرة، فلو كانت لها خصوصيّةٌ ما لذُكرت هناك؛ إذ من المناسب جدّاً ذكرها لتبرير التمايز بينهم وبين الحسين.

من هنا، نستنتج أنّ الثورة الحسينية ليست من خصائص الإمام الحسين حتى نخرجها عن دائرة الاستناد الفقهي هنا، فضلاً عن أنّ العديد من الروايات التي تعدّ شاهداً لهذه النظرية يصعب إثباته تاريخياً وحديثياً، كما ألمحنا إلى بعضه آنفاً.

النظريّة الثانية: نظريّة تجنّب البيعة المفضي إلى المواجهة المفروضة

تذهب هذه النظرية إلى أنّ حركة الحسين عليه السلام لم تهدف لا إسقاط نظام فاسد، ولا إحياء ضمير الأمة ولا ما شابه ذلك، وإنّما كانت تريد الفرار من بيعة يزيد بن معاوية، فلو لم يحاول بنو أمية الضغط على الحسين كي يبايع يزيداً لظلّ في المدينة معتزلاً الأمر، لكن حيث فرضوا ذلك عليه، وأصرّ على موقف الرفض، لم يجد بُداً من المواجهة، فالمواجهة لم تكن مشروعاً بقدر ما كانت فراراً أوّلاً ثمّ اضطراراً ثانياً فرض على الحسين ولو تمكّن من رفعه لفعل(١)، ولولا أنّه كان مهدّداً بالاغتيال لما خرج(٢)، من هنا كانت حربه حرباً دفاعيّة(٣).

فالفرق بين هذه النظريّة والنظريّة السياسيّة كاملة الأوصاف (النظريّة الثالثة) أنّ النظريّة السياسيّة تحاول اعتبار خروج الحسين مشروعاً تغييريّاً في الحياة السياسية والاجتماعيّة للمسلمين في عصره، بينما هذه النظريّة تختزل الحركة الحسينيّة في أنّها تعبير عن رفض البيعة، وأنّها لما لم يكن

---

(١) انظر: الآصفي، الجهاد: ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٢) تلوح هذه النظرية من بعض كلمات: المجلسي (على سبيل التنزّل حسب الظاهر)، بحار الأنوار ٤٥: ٩٩ ـ ١٠٠؛ ومثله: لواعج الأشجان: ٢٥٢؛ وقد جعلها الطبرسي أحد احتمالين في تفسير خروج الحسين، فانظر له: مجمع البيان ٢: ٣٥؛ واحتمل ذلك أيضاً المحقّق الكركي، جامع المقاصد ٣: ٤٦٧.

(٣) محمد الشيرازي، الفقه ٤٧: ١٠.

أمامه من خيار إلا البيعة أو الموت قدّم الموت على بيعة يزيد، فالجانب السياسي من هذه النظريّة هو الامتناع عن بيعة يزيد امتناعاً مفضياً للموت والشهادة، وهذا يتضمّن رسالة خاصّة ذات بعد ديني وسياسي واجتماعي، دون وجود مشروع تصحيحي أبعد من ذلك. وبهذا يتضح الفرق بين هذه النظريّة والنظريّة الأولى.

ويمكننا اعتبار النظريّة الثانية والثالثة والرابعة معارضةً للنظريّة الأولى هنا، وتحمل جميعها منطقاً ثوريّاً على درجات واختلافات فيما بينها في ذلك.

ويبدو من بعض الباحثين الكبار هنا أنّهم يرون صواب هذه النظرية ولو في المرحلة الأولى، أي مرحلة الخروج من المدينة إلى حين وصول الكتب وتواتر الرسائل الى الإمام الحسين وهو في مكة، ويظهر هذا الرأي من هبة الدين الحسيني الشهرستاني[١]، وسيأتي ما يتعلّق برأي الشيخ مطهري، إن شاء الله تعالى.

أوّلاً: نظرية المواجهة المفروضة، الشواهد والمستندات

وقد نعزّز هذه النظريّة بجملة شواهد، أبرزها:

١ ـ لما خرج الحسين من المدينة لم تكن قد وصلته أيّ رسائل، وما قيل عن وصول رسائل إليه من مكّة غير دقيق ولا حتى واضح، لا سيما بعدما سيأتي من أنّه لم يدم وجوده في المدينة أكثر من ثلاث ليالٍ عقب وصول خبر وفاة معاوية إلى بلاد الحجاز[٢]؛ فلا مؤشر في المدينة على حركة نحو منطقة يعتزم إجراء ثورة فيها.

أمّا مكّة، فثمّة نصوص تتحدّث عن أنّ الإمام الحسين كان يريد الخروج من مكّة حمايةً لحرمة هذه المدينة؛ لأنّه بلغه أنّ يزيد بن معاوية أرسل من يغتاله ولو فيها، ولم يحب الإمام أن يكون سبباً في هتك حرمة الحرم؛ لهذا كان مضطراً للخروج ناحية منطقة أخرى؛ ففي حواره مع أخيه محمد بن الحنفية يصرّح الإمام بخوفه من أن يغتاله يزيد في الحرم، فيكون ممّن تستباح به حرمة

---

(١) الشهرستاني، نهضة الحسين: ٥٩، ٦٦.

(٢) في مسألة وصول رسائل إليه في المدينة، وحصول خلط في بعض النصوص في هذا الإطار، انظر: علي الشاوي، مع الركب الحسيني.. الإمام الحسين في المدينة المنوّرة ١: ٤٢٣ ـ ٤٢٦.

البيت، وفي حواره مع عبد الله بن الزبير ـ أو ابن عباس ـ يذكر شيئاً من ذلك أيضاً[١]؛ وقد نسب العلامة المجلسي إلى ما وصفه: «بعض الكتب المعتبرة» أنّ يزيد بن معاوية أنفذ عمرو بن سعد بن العاص في عسكر عظيم وأمّره على الحاجّ، وأوصاه بقتل الحسين، وأنّه دسّ بين الحجيج ثلاثين رجلاً لفعل ذلك؛ فلما علم الحسين بالأمر حلّ من إحرامه وجعلها عمرة مفردة[٢]؛ وهذا معناه أنّ الخروج كان اضطراريّاً؛ لا لمشروع يستقبله في العراق.

٢ ـ ما ورد عن الإمام الحسين في حواره مع ـ ابن الحنفية أو ابن عباس أو عبد الله بن جعفر الطيار ـ من قوله: «لو كنت في جحر هامة من هوام الأرض، لاستخرجوني حتى يقتلوني»[٣]؛ فهذا النصّ واضح في أنّه يعلم بخطّتهم وأنّه لا مجال أمامه ـ إذا لم يرد البيعة ـ سوى الخروج من مكة والمدينة، وليس من مكان أفضل من العراق. ومثله قولهعليه السلام: «والله لا يدعوني حتى يستخرجوا هذه العلقة من جوفي»[٤].

٣ ـ إنّ الإمام الحسين لم يقبل بأمانهم ووعودهم؛ لعلمه بغدرهم، يشهد لذلك قتلهم لمسلم بن عقيل بعد إعطائه الأمان، وقول مروان لوالي المدينة بأخذ البيعة من الحسين ثم يرون فيه رأيهم، وهذا معناه أنّهم يريدون ـ بعد أخذ البيعة منه ـ أن يغدروا به[٥]، فهو ـ على حدّ تعبير

(١) راجع في هذه الحوارات: محمد بن سليمان الكوفي، مناقب الإمام أمير المؤمنين ٢: ٢٦٠؛ والمحاملي، الأمالي: ٢٢٦؛ ومناقب آل أبي طالب ٣: ٢١١؛ وذخائر العقبى: ١٥٠ ـ ١٥١؛ واللهوف: ٣٩ ـ ٤٠؛ ومدينة المعاجز ٣: ٥٠٣؛ والمعجم الكبير ٣: ١١٩ ـ ١٢٠؛ والدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة: ١٣٠؛ وتاريخ مدينة دمشق ١٤: ٢٠٠ ـ ٢٠١، ٢٠٣، ٢١١؛ وسير أعلام النبلاء ٣: ٢٩٢؛ وتاريخ الإسلام ٥: ١٠٦؛ والبداية والنهاية ٨: ١٧٤، ١٧٨؛ وسبل الهدى والرشاد ١١: ٧٨؛ وينابيع المودة ٣: ٩؛ وبحار الأنوار ٤٤: ١٨٥، ٣٦٤؛ والعوالم: ٥٤، ٢١٤؛ ومجمع الزوائد ٩: ١٩٢؛ ولواعج الأشجان: ٧٢؛ وأعيان الشيعة ١: ٥٩٣؛ وشرح إحقاق الحق ١١: ٤٣٥، و٢٧: ١٨٦، ١٨٨، ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

(٢) بحار الأنوار ٤٥: ٩٩؛ وقد أشار محقّق البحار إلى أنّ هذا الكتاب المعتبر هو كتاب المنتخب.

(٣) راجع ـ مع اختلافات طفيفة في النقل ـ: تاريخ الطبري ٤: ٢٨٩؛ والفتوح ٥: ٦٧؛ وشرح الأخبار ٣: ١٤٥؛ ومدينة المعاجز ٣: ٤٨٥؛ وبحار الأنوار ٤٥: ٩٩؛ و..

(٤) تاريخ الطبري ٤: ٢٩٦؛ والإرشاد ٢: ٧٦؛ والكامل في التاريخ ٤: ٣٩؛ والبداية والنهاية ٨: ١٨٣؛ وتاريخ مدينة دمشق ١٤: ٢١٦؛ وإعلام الورى ١: ٤٤٨؛ وبحار الأنوار ٤٤: ٣٧٥؛ والعوالم: ٢٢٥؛ وأعيان الشيعة ١: ٥٩٣.

(٥) انظر: بحار الأنوار ٤٥: ٩٩ ـ ١٠٠.

الشهرستاني ـ مقتول بايع أم لم يبايع[١].

٤ ـ ما جاء في كتاب يزيد بن معاوية إلى الوليد بن عتبة والي المدينة، من أخذ البيعة من أهل المدينة: «.. وليكن مع جوابك إليّ رأس الحسين بن علي.. »، وأنّ الوليد استثقل ذلك جداً، وطلب الحسين ليأتيه، فخرج الحسين من ليلته تلك نحو مكّة وهو يقول: «فخرج منها خائفاً يترقب قال رب نجني من القوم الظالمين»، وقصّة استدعاء الإمام الحسين إلى والي المدينة فيها الكثير من الإشارات للرغبة في قتله على تقدير عدم البيعة[٢]؛ وربما لهذا ورد في المصادر التاريخية أنّه عليه السلام لما استُدعي إلى الوليد ـ والي المدينة ـ طلب من أهل بيته وعشيرته أن يقفوا بالباب، وأن إذا سمعوا صوته دخلوا لمنع من يريد قتله أو المساس به[٣]، مما يدلّ على أنّه منذ اليوم الأوّل كان يتوقع أن يقدموا على خطوة من هذا النوع. فهذا كلّه يدلّ بوضوح على أنّه كان يوجد قرار بقتله، وأنّه كان يعلم بالأمر؛ لهذا كان خروجه من المدينة على عجلة وخوف وترقب فراراً من البيعة والموت؛ فالمصادر التاريخية تتحدّث عن أن خروجه كان بعد اجتماعه بالوليد بساعات في الليلة نفسها[٤]، وبعضها يقول: في غداة اليوم اللاحق[٥]، وبعضها في ليلة آتية، وبعضها بعد ليلتين..[٦]، ومهما يكن فهذه العجلة غير طبيعية أبداً لشخص يأمر عشيرته بالتهيؤ لهجرة شاملة؛ ويعزز فرضية حالة من الفرار من أمر ما، ورغبة في عدم المواجهة.

يضاف إلى ذلك ما ذكره السيد هاشم معروف الحسني (١٤٠٣هـ) من أنّ مسلسل الإقالات والعزل، كان جارياً مع المتساهلين مع الحسين في مكّة والمدينة، لهذا عزل يحيى بن حكيم لتركه

---

(١) نهضة الحسين: ٦٧، الهامش رقم: ١.

(٢) انظر: تاريخ الطبري ٤: ٢٥٠ ـ ٢٥٢، ٢٥٤؛ والفتوح ٥: ١٨، ٢٢؛ وروضة الواعظين: ١٧١ ـ ١٧٢؛ والإرشاد ٢: ٣٤ ـ ٣٥؛ والأخبار الطوال: ٢٢٧ ـ ٢٢٨؛ ومناقب آل أبي طالب ٣: ٢٤١؛ وإعلام الورى ١: ٤٣٤ ـ ٤٣٥؛ وسبط ابن الجوزي، تذكرة الخواصّ: ٢٣٥ ـ ٢٣٦؛ وابن الصباغ، الفصول المهمة ٢: ٧٧٧ ـ ٧٨٤؛ والكامل في التاريخ ٤: ١٤ ـ ١٧؛ و..

(٣) الفتوح ٥: ١٣؛ وروضة الواعظين: ١٧١؛ والإرشاد ٢: ٣٢ ـ ٣٣؛ وإعلام الورى ١: ٤٣٤؛ والفصول المهمة ٢: ٧٧٩ ـ ٧٨٠؛ والكامل في التاريخ ٤: ١٥؛ وبحار الأنوار ٤٤: ٣٢٤.

(٤) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الفتوح ٥: ١٨، على أحد التفسيرات.

(٥) انظر ـ على سبيل المثال ـ: اللهوف: ٢١.

(٦) انظر فيهما ـ على سبيل المثال ـ: تذكرة الخواص: ٢٣٦، ٢٣٧.

الحسين وشأنه، ليستعمل بدلاً عنه على مكّة عمرو بن سعيد بن العاص، ثم عزل الوليد بن عتبة لاعتداله في موقفه من الحسين، وعدم استجابته لما قلناه أعلاه[1].

٥ ـ ما جاء في رسالة عمر بن سعد لعبيد الله بن زياد عقب لقائه الحسين، حيث قال: «هذا حسين قد أعطاني أن يرجع إلى المكان الذي أتى منه أو أن يسير إلى ثغر من ثغور المسلمين، له ما لهم وعليه ما عليهم، أو أن يأتي أمير المؤمنين يزيد فيضع يده في يده، فيرى فيما بينه وبينه رأيه.. »، ولكنّ شمر بن ذي الجوشن هو الذي خرّب جهود الصلح التي قام بها ابن سعد، وأقنع ابنَ زياد بقتل الحسين، ولولا ذلك لما وقعت الحرب[2].

ولعلّ هذا النص الذي جاء ـ أيضاً ـ في إرشاد الشيخ المفيد (٤١٣هـ) هو ما جعل تلميذه السيد المرتضى (٤٣٦هـ) يذكر أنّ الإمام الحسين كان يريد ـ بعد الحيلولة بينه وبين التوجّه إلى الكوفة ـ سلوك طريق الشام؛ ليذهب إلى يزيد بن معاوية؛ لعلمه بأنّه أرأف به من ابن زياد، لكنّه واجه جيش عمر بن سعد في كربلاء فلم يستطع الاستمرار في المسير[3]؛ فهذا الكلام يدلّ على أنّه ما كان يريد المواجهة وإنّما فرضت عليه الحرب فرضاً.

٦ ـ ما جاء في قصّة وصول عثمان بن محمد بن أبي سفيان الثقفي، الذي أرسله يزيد بن معاوية إلى بلاد الحجاز ليتولاها، فإنّه بعد أن أنهى الصلاة في مكّة، وعلم بخروج الحسين، قال: «اركبوا كلّ بعير بين السماء والأرض فاطلبوه»[4]. فهذا نصّ واضح يعطي دلالة على السياسة التي كانت ستتّبع لو لم يخرج الحسين من بلاد الحجاز.

٧ ـ ما جاء في رسالة عبد الله بن عباس إلى يزيد بن معاوية، حيث قال له: «.. فلستُ بناسٍ

---

(١) سيرة الأئمّة الاثني عشر ٢: ٥٦.

(٢) تاريخ الطبري ٤: ٣١٣؛ والإرشاد ٢: ٨٧ ـ ٨٨؛ وإعلام الورى ١: ٤٥٣؛ وتاريخ مدينة دمشق ٤٥: ٥١؛ والكامل في التاريخ ٤: ٥٥؛ وتاريخ الإسلام ٥: ١٩٥؛ وأعيان الشيعة ١: ٥٩٩ ـ ٦٠٠؛ وقريب من ذلك ما في البداية والنهاية ٦: ٢٦٠.

(٣) تنزيه الأنبياء: ٢٢٩؛ وتلخيص الشافي ٤: ١٨٥؛ ولهذا وغيره رجّح المرتضى أن يكون الإمام الحسين أراد الرجوع وفعلَ ما فعله أخوه الحسن، لكن حيل بينه وبين ذلك، فانظر: تنزيه الأنبياء: ٢٣٠ ـ ٢٣١.

(٤) انظر: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة ١: ١٧٥ ـ ١٧٦، و ٢: ٣، تحقيق: الزيني (ج١: ٢٢٧، و٢: ٦، بتحقيق الشيري)؛ والبري، الجوهرة في نسب الإمام علي وآله: ٤٢؛ وابن الدمشقي، جواهر المطالب ٢: ٢٦٤.

اطّرادك الحسين بن علي من حرم رسول الله إلى حرم الله، ودسّك عليه الرجال تغتاله، فأشخصته من حرم الله إلى الكوفة؛ فخرج منها خائفاً يترقّب.. ولكن كره أن يكون هو الذي يستحلّ حرمة البيت وحرمة رسول الله، فأكبر من ذلك ما لم تكبر؛ حيث دسست عليه الرجال فيها ليقاتل في الحرم.. ثم طلب الحسين بن علي إليه الموادعة، وسألهم الرجعة، فاغتنمتم قلّة أنصاره، واستئصال أهل بيته؛ فعدوتم عليهم.. »(١).

فهذا كلام واضح في أنّ السلطة كانت تريد قتله وحربه وهو في الحرمين الشريفين، وأنّه خرج منها خائفاً يترقّب، فهو نصّ صريح في نظريّة الفرار من البيعة.

ويتعزّز هذا النص بما جاء في لقاء الإمام عليه السلام لقرّة بن قيس الحنظلي في كربلاء، حيث قال: «فإن كرهوني أنصرف عنهم من حيث جئت» (٢)، وقوله لابن سعد: «..أرجع فأقيم بمكة أو المدينة أو أذهب إلى بعض الثغور فأقيم به كبعض أهله.. »(٣)، وكذلك يتعزّز بقوله عليه السلام في رواية أخرى: «..وطلبوا دمي فهربت.. »(٤)، فهذا أيضاً صريح في نظرية الفرار. ونحو ذلك أيضاً قوله في خطاب له مع أهل الكوفة أو في الطريق: «..وإن كنتم لمقدمي كارهين، انصرفت عنكم إلى المكان الذي جئت منه إليكم» (٥). وكذلك دعاؤه في كربلاء قائلاً: «اللهم إنا عترة نبيك محمد صلى الله عليه وآله قد أخرجنا وطردنا وأزعجنا عن حرم جدّنا.. »(٦). كما ورد في حواره مع جيش عمر بن سعد أنّه قال لهم ـ فيما قال ـ: «أيّها الناس، إذ كرهتموني فدعوني أنصرف عنكم إلى مأمني من الأرض.. »(٧).

يضاف إلى ذلك كلّه، وجود نص ينقل عن عقبة بن سمعان الذي صحب الحسين عليه السلام؛ حيث

(١) تاريخ اليعقوبي ٢: ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

(٢) الفتوح ٥: ٨٧.

(٣) تذكرة الخواص: ٢٤٨؛ ونحوه: باقر شريف القرشي، حياة الإمام الحسين ٣: ١٢٨، ناقلاً ذلك عن الصراط السوي في مناقب آل النبيّ: ٧٨.

(٤) أمالي الصدوق: ٢١٨؛ والفتوح ٥: ٧١؛ واللهوف: ٤٣ ـ ٤٤؛ ومثير الأحزان: ٣٣؛ و..

(٥) الإرشاد ٢: ٧٩؛ وانظر: الخوارزمي، مقتل الحسين ١: ٢٣٢؛ وأعيان الشيعة ٤: ٦١٢.

(٦) بحار الأنوار ٤٤: ٣٨٣.

(٧) تاريخ الطبري ٤: ٣٢٣؛ والبداية والنهاية ٨: ١٩٤؛ والكامل في التاريخ ٤: ٦٢.

يقول: «صحبت الحسين من مكّة إلى حين قتل، والله ما من كلمة قالها في موطن إلا وقد سمعتها، وإنه لم يسأل أن يذهب إلى يزيد فيضع يده في يده، ولا أن يذهب إلى ثغر من الثغور، ولكن طلب منهم أحد أمرين: إمّا أن يرجع من حيث جاء، وإما أن يَدَعُوه يذهب في الأرض العريضة، حتى ينظر ما يصير أمر الناس إليه.. »(١).

إنّ هذه الشواهد بأجمعها تعزّز فرضية أنّ الحسين ما كان لديه مشروع ثورة وإسقاط أنظمة، لكن كان يريد أن لا يبايع ولم يكن يجد مكاناً للعيش مع رفض السلطة فحاصروه، وفرضوا الحرب في النهاية عليه فرضاً، فحصل ما حصل.

ثانياً: مطالعة نقدية في نظرية المواجهة المفروضة

ومع ما رأينا من إمكان أن نحشد لهذه النظرية من شواهد، إلا أنّه يمكننا تسجيل بعض الملاحظات عليها؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ الحسين كانت وصلته رسائل أهل الكوفة في مكّة، وقد أعطاهم كلمته وأرسل إليهم مسلم بن عقيل، فخروجه من مكّة جاء عقب شروعه في التخطيط والتواصل لحركة سياسية واضحة، وهذا لا ينافي أنّه خرج منها نتيجة علمه بمخطّط تقوم به السلطة لاغتياله، بمعنى أن الاستعجال في الخروج كان اضطرارياً نتيجة خوف الاغتيال، دون أصل الخروج، بعد أن كانت الرسائل قد بدأت بينه وبين أهل العراق، وهذه نقطة مهمة جداً في مسألة طبيعة خروج الحسين من مكّة وعدم إكماله الحج. نعم خروجه من المدينة لا توجد مؤشرات على كونه قد سبقه تخطيطٌ ما لثورة في مكان ما من جغرافيا العالم الإسلامي؛ لأنّه حصل بسرعة فائقة كما رأينا.

ثانياً: كل الشواهد التي تتعلّق ـ فقط ـ بمعلومات عن خطّة للسلطة لاغتيال الحسين أينما كان، لا تقف في مواجهة وجود مشروعٍ سياسيٍّ ما له‏، على الأقلّ في بعض الفترات، وأعني بذلك أن نتصوّر الحسين يعلم بمخطّط السلطة الأموية في اغتياله، ثمّ يفسح له في المجال لقيادة ثورة، فيقدم على فعل ذلك بعد وصول الرسائل إليه والاطمئنان على الوضع من خلال ما بعثه

---

(١) البداية والنهاية ٨: ١٨٩ ـ ١٩٠؛ ووردت باختلاف بسيط في تاريخ الطبري ٤: ٣١٣؛ والكامل في التاريخ ٤: ٥٤ ـ ٥٥.

له مسلم بن عقيل، هنا لماذا لا يمكن الجمع بين علمه بخطّة الاغتيال وإقدامه ـ ولو فيما بعد ـ على مشروع ثوري؟! لست أرى تنافياً بين الأمرين.

هذا ما يدعم فرضية أنّ الفرار من البيعة فكرة صحيحة إلى ما قبل وصول رسائل أهل الكوفة، أي بعد خروجه من المدينة، فالخروج من المدينة لم يكن لوجود مخطّط ثوري، لكن لماذا لا يكون الخروج من مكّة لوجود هذا المخطّط؟! فهذه الشواهد لا تنفي أصل المشروع السياسي للحسين، وإذا تمّت فهي تنفي هذا المشروع في بدايات خروجه من المدينة المنوّرة فقط.

ثالثاً: إنّ بعض نصوص الإمام الحسين عليه السلام نفسها تعلن مبرّرات الحركة وتغيير الواقع، كما تقدّمت وسيأتي، فكيف يمكن تفسير هذه النصوص؟ ألا تعارض الدلالة الإطلاقية الموجودة في نظرية المواجهة المفروضة والفرار من البيعة؟! إن أنصار هذه النظرية مطالبون بتفسير هذا النوع من النصوص والخطب التي صدرت عن الحسين في مواطن متعدّدة.

رابعاً: إنّ رسالة ابن سعد لعبيد الله بن زياد (الشاهد رقم ٥) الدالّة على عرض الصلح من الحسين لوضع يده في يد السلطة، ينقلها الطبري ـ واتّبعه في ذلك المفيد والمرتضى وغيرهما ـ وهي غير موثقة تاريخياً؛ فلم نعثر عليها سوى عنده، وغيره إما ينقلها عنه أو يرسلها بلا سند واضح، أما سند الطبري ففيه مجالد بن سعيد الهمداني المهمل في مصادر الرجال الشيعية والمتعارض توثيقه مع تضعيفه في مصادر الرجال السنيّة، حتى أنّ ابن حبّان المعروف بالتوثيقات جعله في المجروحين[١]، وكذلك فيه الصقعب بن زهير المهمل شيعياً[٢]، نعم سنيّاً وثقه الحاكم النيسابوري وابن حبّان، ونقل الأوّل توثيقه عن أبي زرعة الرازي[٣]، والأولان من المحسوبين ـ ولو عند جماعة ـ على الإفراط في التوثيق.

---

(١) انظر: الطبقات الكبرى ٦: ٣٤٩؛ وتاريخ ابن معين، الدوري ١: ١٩٩؛ والتاريخ الصغير ٢: ٧٤؛ والتاريخ الكبير ٨: ٩؛ والضعفاء الصغير: ١١٦؛ والعجلي، معرفة الثقات ٢: ٢٦٤ ـ ٢٦٥؛ وعلل الترمذي: ٤٠١؛ والنسائي، كتاب الضعفاء والمتروكين: ٢٣٦؛ والعقيلي، الضعفاء ٤: ٢٣٢ ـ ٢٣٤؛ والجرح والتعديل ٨: ٣٦١ ـ ٣٦٢؛ وابن حبان، كتاب المجروحين ٣: ١٠ ـ ١١؛ والكامل ٦: ٤٢٠ ـ ٤٢٣؛ وغير ذلك الكثير.

(٢) لاحظ: مستدركات علم رجال الحديث ٤: ٢٦٨.

(٣) ابن حبان، الثقات ٦: ٤٧٩؛ والمستدرك ١: ٤٩.

وكذلك الحال في رسالة ابن عباس إلى يزيد؛ فإنّ مصدرها الرئيس ـ على ما يبدو ـ إنّما هو تاريخ اليعقوبي، ولم يذكر سندها، وفي مثل هذه الحال يصعب مع تفرّد مؤرّخ واحد بالنقل وأهمية الرسالة، الأخذُ بها، ولا سيّما مع عدم وجود سند معتبر لها، وكذلك خبر الفتوح وأمالي الصدوق الذي دلّ على أنّه طُلب دمه فهرب، حيث هو في المصادر القليلة التي نقلته بين مرسل وضعيف ببهجة بنت الحارث بن عبد الله التغلبي، وهي مهملة في مصادر الرجال السنية والشيعية، وكذلك كلّ من صفية بنت يونس بن أبي إسحاق الهمدانية ومريسة بنت موسى بن يونس، اللتين لا ذكر لهما عندهم كما أشرنا سابقاً، ومثل ذلك خبر الإرشاد الذي يفيد طلب الحسين من أهل الكوفة أن يتركوه يرجع من حيث أتى، فهو خبر تفرّد به المفيد (٤١٣هـ) والخوارزمي (٥٦٨هـ) ـ حسب الظاهر ـ بلا سند، ثم ظهر عند متأخري المتأخرين، وكذلك دعاؤه في كربلاء يخبر فيه أنه أخرج من حرم جدّه فهو مرسل قليل المصادر جداً اشتهر بين المتأخرين فقط حسب الظاهر.

وأما خبر عقبة بن سمعان فهو غير قابل للتصديق؛ فكيف يمكن أن يكون رجل قد تابع الحسين طوال هذه الفترة حتى اطّلع على كل أسرار الحركة الحسينية ومفاوضاتها، ولم يغب عنه شيء إطلاقاً؟ ومتى أخبر عقبة بهذا الخبر وقد كان من شهداء كربلاء على بعض المصادر على الأقلّ وإن تحدّث بعضهم عن فراره[1]، فإن كان شهيداً فمتى نقل هذا الخبر، وإن فرّ فالرجل لا دليل على وثاقته بعد ذلك؛ لأنّه لم يوثقه أحد مع صرف النظر عن شهادته. هذا إضافةً إلى أنّ هذا الخبر نفسه يعارض بعض الأخبار الأخرى كما هو واضح منه؛ حيث ينفي أن يكون الحسين قد عرض وضع يده في يد السلطة أو الذهاب إلى ثغر من ثغور المسلمين، فهو يضعّفها وهي تضعّفه نتيجة التعارض بينها من بعض الجوانب، وإن اشتركت معه في قدر من القاسم المشترك.

وبهذا يتبيّن أن هذه النظرية صائبة بقدر، لكنّها غير دقيقة بقدر آخر، وسوف نتعرّض لاحقاً لمحاولة جمع نقرّب من خلالها المقدار الصحيح من هذه النظرية، إن شاء الله تعالى.

النظريّة الثالثة: النظرية السياسيّة ومحاولات التعقيل

يذهب أنصار هذه النظرية ـ وهم كثير من المؤرخين كما يقول السيد محمد باقر الحكيم[2] ـ إلى

---

(١) معجم رجال الحديث ١٢: ١٦٩ ـ ١٧٠، رقم: ٧٧٣٦؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٥: ٢٤٨.

(٢) الحكيم، ثورة الحسين: ١٩.

أنّ الإمام الحسينعليه السلام كان يريد بحركته إسقاط النظام الفاسد في دولة بني أمية، ورسائله ومراسلاته لأهل الكوفة كلّها تشهد على صحّة ذلك، ومن يقرأ هذه الحركة ويحلّلها تحليلاً تاريخياً لا يفهم منها سوى إرادة تأسيس نظام إسلامي عادل في العراق مقدّمةً لعودة دولة الإمام عليّعليه السلام كي يكون ذلك بهدف إسقاط نظام الظلم والجور في الشام.

وقد نسبت هذه النظرية إلى السيد المرتضى فيما ذكره في كتابيه: تنزيه الأنبياء والشافي[1]، حتى قيل: إنّ السيد ابن طاووس (٦٦٤هـ) ألّف كتابه اللهوف على قتلى الطفوف، للردّ على المرتضى، وكذلك حصل مع السيد عبدالوهاب الحسيني الاسترآبادي (قرن ٩هـ)، صاحب تنزيه الأنبياء، وعبد الله البحراني، ورضي بن نبي القزويني[2]. وتنسب هذه النظريّة للشيخ المفيد (٤١٣هـ)، وللشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، كما يذهب إلى هذه النظرية كلّ من الشيخ علي بن عبد الله البحراني الستري (١٣١٩هـ) في رسالته: قامعة أهل الباطل بدفع شبهات المجادل[3]، والشيخ نعمة الله صالحي نجف آبادي (٢٠٠٦م) في كتابه الشهير (الشهيد الخالد)، والأستاذ محمد علي خليلي[4]، والسيد علي الأمين العاملي المعاصر، على ما سمعنا شفاهاً عنه.

ويعتبر بعض أنصار هذا النظريّة ـ إذا أردنا تحليل كلمات غير واحدٍ منهم ـ أنّ الوقائع السياسيّة البشريّة التاريخيّة كثيراً ما تكون هناك رغبة مستبطنة أو ميل، في فضاءٍ ديني، لتحويلها لقضايا دينيّة ميتافيزيقيّة ذات بُعد ما ورائي، فالحسين خرج مثله مثل الكثير من الذين خرجوا على الأمويّين والعباسيّين في التاريخ الإسلامي، ولهذا فهم منه جمهور المؤرّخين وعامّة أهل السنّة والباحثين الغربيّين، بل وكثير من الشيعة غير الإماميّة ـ سواء من هؤلاء من أيّد الحسين في خروجه أم عارضه ـ فهموا منه أنّه قاد حركة سياسيّة وخرج للمعارضة وتأسيس سلطة شرعيّة إسلاميّة تعمل بشرع الله في العراق، لكنّ بعض أنصار الإمام الحسين وشيعته من بعده حوّلوا حركته إلى أمر متعالٍ عن السياسة والزمكان، وخلعوا عليها صفات غيبيّة غير مفهومة، فصارت

(١) انظر: تلخيص الشافي ٣: ٨٦.

(٢) راجع: عاشورا پژوهی: ٢٩٦ ـ ٢٩٧، ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(٣) نقل ذلك عنه في: المصدر نفسه: ٣٠٥ ـ ٣٠٧.

(٤) نقل عنه ذلك في: المصدر نفسه: ٣٠٧ ـ ٣٠٩.

أمراً دينيّاً، وتحوّلت إلى جزء من الدين الإسلامي، **وهذا ما يسمّى بنزعة تحويل السياسي التاريخي إلى ديني أسراري ميتاتاريخي**. وهو يشبه ـ من وجهة نظر نقّاد اللاهوت المسيحي الرسمي ـ ما حصل مع المسيحيّة، فإنّ صلب المسيح أمرٌ تاريخي حصل مع غيره كثيراً، غير أنّهم أعادوا تفسير الصلب تفسيراً أنطولوجيّاً جعله ظاهرة دينيّة عقديّة وجزءاً متعالياً عن الفهم والتعقيل في مساحة كبيرة منه، مع أنّه ـ من وجهة نظر النقّاد ـ مجرّد حادث صلب يحصل مثله الكثير في تلك الأيّام.

لقد كان للحركة الإسلاميّة السياسيّة بين الشيعة في العصر الحديث أكبر الدور في إعادة تفسير الحركة الحسينيّة تفسيراً سياسيّاً في مقابل التفسير الغيبي (النظرية الأولى)؛ لأنّ هذا التفسير يصبّ تماماً في المنطق الثوري أو التغييري الذي تبنّته هذه الحركة بأغلب أطيافها ـ على الأقلّ ـ في القرن العشرين. **ووفقاً لتعبير كارين آرمسترونغ، فإنّ الإمام الصادق استخدم سياسة "العلمانيّة المقدّسة" لحماية الشيعة في العصر العباسي، فيما رأى أمثال السيد موسى الصدر أنّ الشيعة تغيّرت أوضاعهم اليوم في العصر الحديث، وصاروا بحاجة إلى أن يعودوا لروح الإمام الحسين كي ينهضوا من جديد**[1].

نحن نعرف أنّ الحركة الإسلاميّة السياسيّة بإعلائها من شأن السياسة في المنظومة الإسلاميّة، قامت بإعادة قراءة الكثير من المفاهيم الدينية قراءةً مرتبطة بهذا الفهم المركزي السياسي، ويحصل هذا عادةً عند بروز تحوّلات فكريّة، حيث يقوم الفهم الجديد للدين على نقطة محوريّة، ثم يسعى الفريق المؤمن بهذا الفهم لإسقاط هذه النقطة المحوريّة للدين ـ وفقاً لفهمه ـ على مختلف مساحات الدين وأجزائه، ليغدو تفسيره للدين تفسيراً منسجماً مع محوريّة هذه الفكرة، ولما كانت السياسة نقطةً محوريّة أولى عند الكثير من الإسلاميّين الشيعة في القرن العشرين، حتى بلغت أوجها مع نظريّة مثل السيد الخميني الذي اعتبر أنّ الفقه مندكٌّ في الدولة الدينية، كان من الطبيعة إعادة تفسير مختلف الظواهر التاريخيّة والنصوص الدينيّة تفسيراً سياسياً، ولهذا لما ظهرت تيارات جديدة ترفض المنطق الثوري وجدنا حديثاً عن مفهوم "صلح الإمام الحسين"، وكذلك عن

(١) انظر لها: حقول الدم، الدين وتاريخ العنف: ٥٢٣.

كون الإمام الحسين هو داعية حقوق إنسان وغير ذلك.

من هنا، وجدنا كيف أنّ مفاهيم من نوع "حسين العصر" و "يزيد العصر"، أخذت بالرواج والاتساع في النصف الثاني من القرن العشرين؛ لأنّها تعبير عن إعادة إنتاج القضيّة الحسينيّة في الحياة إنتاجاً معاصراً، بدل بقائها أمراً تاريخيّاً أو ميتافيزيقياً، ولهذا نجد الصراع بين المدرسة التعقيليّة السياسيّة والمدرسة الميتافيزيقيّة بادياً عند الحديث ـ مثلاً ـ عن أنّ شهداء الإسلام اليوم أفضل أو شهداء كربلاء وهكذا.

وكمثال آخر، دراسة سيرة أئمّة أهل البيت النبويّ، ففي الوقت الذي نجد فيه الكثيرين عبر التاريخ والعديد من المستشرقين الذين تعرّضوا للموضوع، يذهبون إلى أنّ أئمّة أهل البيت من ولد الحسين اعتزلوا الحياة السياسيّة ما أمكنهم، وتحوّلوا إلى عبّادٍ وزهّاد ورموز إيمان وتقوى في المجتمع، وأعطوا الأولويّة لإصلاح إيمان الناس وأخلاقهم ووعيهم وتقواهم بعد أن جرفت المسلمينَ الدنيا، عقب الفتوحات وعلى يد السلاطين الفاسدين، لهذا كانوا رموزاً عند المتصوّفة والعرفاء أيضاً عبر التاريخ.. نجد أنّ الكثير من رموز الحركة الإسلاميّة ـ وليس آخرهم السيد علي الخامنئي في كتابه: "إنسان بعمر ٢٥٠ سنة" ـ يفسّر الكثير من حركات الأئمّة ومواقفهم وتوجيهاتهم ونشاطاتهم بعد الحسين تفسيراً سياسيّاً، على أنّهم كانوا دائماً في حالة تهيّؤ تام وعمل جادّ لتحقيق مشروع الدولة الإسلاميّة في اللحظة المناسبة[1].

كتاب "الشهيد الخالد" ونقطة التحوّل باتجاه النظريّة السياسيّة الكاملة

بلغت القراءة السياسيّة للحركة الحسينيّة أوجها مع صدور كتاب «الشهيد الخالد» الذي ألّفه الشيخ نعمة الله صالحي نجف آبادي (٢٠٠٦م) عام ١٩٦٩م، واستمرّ في الإعداد له ـ كما يقول ـ سبع سنوات، فقد شكّل هذا الكتاب منعطفاً في دراسة فلسفة قيام الإمام الحسين في الوسط

(١) يشار إلى أنّ السيد الخامنئي ذكر في (عقد المهادنة: ١٤) ـ باختصارٍ شديد ـ أنّ قضيّة الإمام الحسين قضيّةٌ في واقعة، وليس لها إطلاق، فهي سنّة فعليّة وليست قوليّة، فلا يمكن الأخذ بإطلاق الحكم المستفاد منها، لكن سوف يأتي معنا أنّه من البعيد أنّه يقصد إجهاض التفسير السياسي ولو بالنظريّة الرابعة، بل الأرجح أنّه يقصد إضعاف الاستدلال بإطلاقها على أحكام شرعيّة؛ لأنّها فعلٌ، والفعل دليلٌ صامت.

الشيعي، وأدّى إلى صخب وجدال كبيرين في الوسط العلمي الإمامي، وانقسمت الحوزات العلميّة بين مؤيّد ومعارض، الأمر الذي أفضى إلى تدخّل بعض كبار الفقهاء ومراجع التقليد ضدّه، مثل السيد المرعشي النجفي والسيد محمّد رضا الگلپايگاني وغيرهما، حيث اعتبر الگلپايگاني أنّ هذا الكتاب من كتب الضلال ودعا الناس لعدم قراءته، وهي دعوة شبيهة بما أصدره المرعشي النجفي.

وقد كتب في ردّ هذا الكتاب مصنّفات عديدة بعضها كبير الحجم، زادت عن الأربعين نقداً، وكان من الناقدين: الشيخ لطف الله الصافي، والشيخ رضا الأستادي، والشيخ علي پناه الاشتهاردي، والسيد أحمد الفهري، والشيخ محمد الفاضل اللنگراني، والسيد محمد المرتضوي، والميرزا أبو الفضل الزاهدي القمّي، والدكتور علي شريعتي، والشيخ مرتضى مطهري، والعلامة الطباطبائي، وغيرهم.

ولم يصدر موقف واضح من بعض الشخصيات المهمّة آنذاك، ولا سيّما الإمام الخميني، الذي اعتبر أنّ الموضوع أشغل الحوزة عن قضايا كبرى، كما كان هناك من يرى أنّ للمخابرات الإيرانية (السافاك) دوراً في تأجيج الفتنة[1]؛ لأنّ التيار الثوري أيضاً كان قد انقسم انقساماً كبيراً حول الكتاب. وبالجملة فهناك نوع تنازع بين نجف آبادي ورضا استادي حول موقف السيد الخميني، ففيما يدّعي نجف آبادي أنّ موقف الخميني قريب منه ومن الكتاب، يرى استادي العكس تماماً. والمعروف تاريخيّاً أنّ نجف آبادي وحسين علي المنتظري كانا من أوائل من طرح مرجعيّة السيد الخميني بعد وفاة السيد محسن الحكيم.

وقد ردّ الشيخ نجف آبادي على الكتابات والأعمال النقديّة، وذلك عبر أعمالٍ له، أبرزها كتابان: "عصا موسى" و"نظرة في الملحمة الحسينيّة"، وتضمّنا الكثير من الأفكار النقديّة، وبخاصّة في قضايا الغلوّ وتفاصيل التصوّر الإمامي للأئمّة وشخصيّاتهم وأدوارهم،كما سجّل في الكتاب الثاني سلسلة من الانتقادات ضدّ الشيخ المطهري الذي اعتبر صالحي أنّ قراءته

---

(١) حول كتاب (الشهيد الخالد)، والمواقف وردود الأفعال عليه، والمشهد التاريخي الذي تركه، انظر: السيد حسن إسلامي، مقال: العزاء سنّة دينيّة أم فعل اجتماعي؟، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٨: ١٣ ـ ٢٥.

للموضوع مليئة بالتناقضات وبالأخطاء التاريخيّة وبالفهم المستعجَل للأمور[1].

على أيّة حال، منذ ١٩٦٩م بالتحديد، ظهرت قفزة مهمّة في تاريخ دراسة الشيعة لفلسفة الحركة الحسينية، وتبلورت العديد من النظريات، التي كان بعضها ضعيفاً جداً، وبعضها أكثر حضوراً، ومن بينها النظرية السياسية الكاملة هذه.

لكنّ السؤال الذي يفرض نفسه هنا: لماذا عمّت حالة الرفض والغضب ضدّ هذا الكتاب؟ ولماذا انتقدوه كثيرون على تنوّع أطيافهم ومن بينهم من ينتمي إلى خطّ الإسلام السياسي أو الاجتماعي أو النهضوي؟! ما الشيء الذي كان مزعجاً في الكتاب حتى أدّى ـ وما يزال بدرجةٍ ما ـ إلى كلّ هذا الاشتباك الكبير الذي عبّر عنه بعضهم بالفتنة؟ هل يرفض الشيعة أن يقوم الحسين بتطبيق شرع الله وحكم الأرض على سنّة الله ورسوله، وهم الذين يؤمنون بأنّ المهديَّ سوف يفعل ذلك؟! لو كان الإشكال في الدولة الدينيّة في عصر الغيبة لكان أمراً مفهوماً في سياق شيعي إمامي، لكنّنا نتحدّث هنا عن شخصيّة معصومة في العقل الشيعي، وهي الإمام الحسين، فما المشكلة لو خرج ليُسقط حكماً فاسداً غاصباً للخلافة وليُقيم شرع الله؟!

للإجابة باختصار عن هذا السؤال ـ على قاعدة التمييز بين أسباب المعارضة وأدلّة بطلان النظريّة السياسيّة ـ يمكن طرح عدّة عناصر قد تتعاضد وقد تنفرد، نذكر من بينها:

أ ـ إنّ نظرية صالحي نجف آبادي اشتملت على عناصر، وكان لبعض هذه العناصر خصوم، فكلّ فريق كانت لديه مشكلة مع أحد هذه العناصر انضمّ إلى المعركة ضدّ الكتاب. ومن أبرز هذه العناصر فكرة علم الإمام بالغيب، كما سوف نرى عند الحديث عن تقويم النظريّة، فعلم الكلام الإمامي كان قد استقرّ مشهوره ـ بين المتأخّرين على الأقلّ ـ على سعة علوم أهل البيت الغيبيّة، فتحطيم هذه المقولة العقديّة يمكن أن يترك تأثيراً كبيراً جداً على صورة أهل البيت في العقل الكلامي الإمامي.

ب ـ إنّ نظرية نجف آبادي من شأنها أن تغيّر الصورة النمطية عن علاقة الشيعة بالسلطات

(١) حول تاريخ ومسارات كتاب الشهيد الخالد انظر أيضاً: شوكران انديشه: ٢١٣ ـ ٣٣٩؛ وراجع أيضاً محمد علي كوشا، وكتابه: "نقد ونظر، آيت الله صالحي نجف آبادي".

عبر التاريخ، فالإماميّة يختلفون عن الزيدية في أنّهم ـ في الأعمّ الأغلب ـ كانوا محايدين سياسيّاً، ليسوا سلطة ولا معارضة(١)، على خلاف الزيديّة والإسماعيليّة، فتحويل الإمام الحسين إلى رجل معارضة مسلّحة، يمكنه أن يهشّم هذه الصورة، ويُطالب بحضور المؤسّسة الدينيّة في الحياة السياسيّة المعارضة، الأمر الذي يمكنه أن يشكّل تحوّلاً غير عادي عبر التاريخ.

ونتيجة هذا الأمر صارت قضية الكتاب عنواناً للصراع بين تيارات الإسلام السياسي المناهضة للشاه في إيران والتيارات النمطية في المؤسّسة الدينيّة، ولهذا فأغلب غير الثوريّين كانوا ضدّ الكتاب، في حين تيّار غير قليل من الثوريّين، وعلى رأسهم الشيخ حسين علي المنتظري، كانوا معه. وقد كان المنتظري والشيخ علي المشكيني كتبا تقديماً وتقريظاً للكتاب، ثمّ سحب المشكيني ما كتبه بفعل ـ على ما قيل ـ ضغوط شديدة. بل نقل شفاهاً عن المنتظري أنّه كتب المقدّمة دون أن يقرأ الكتاب!

ج ـ تضمّنت رؤية نجف آبادي نقداً للتصوّر النمطي الموجود عند الشيعة حول قضيّة الحسين، إذ اعتبر أنّ هذا التصوّر قائم على المظلوميّة، وأنّ من أهداف حركة الحسين هو إبراز المظلوميّة، بمعنى أنّ نشاطاته وخطواته كانت تريد الوصول لإبراز هذه المظلوميّة بأكبر شكل ممكن، وأنّه كان يريد أن يُقتل بأبشع صورة ممكنة، ومن ذلك إخراج النساء والأطفال معه كي تكون قضيّته من أبرز مظاهر المظلوميّة عبر التاريخ، فالمظلوميّة هدفٌ حسينيّ، وليست نتاجاً فقط لسلوك بين أميّة وأعوانهم في كربلاء وما بعدها. وقد انتقد صالحي نجف آبادي هذا التفسير انتقاداً مركّزاً، واعتبر أنّ الشهادة في سبيل الله ليست هدفاً في نفسها، بل الدفاع عن الدين هو الهدف وتحقيق النصر، لكن لو واجه الإنسان أثناء ذلك الموتَ في سبيل الله فهذا أمر طبيعي، لا أنّه ذاهبٌ للموت، فهذه ثقافة غير إسلاميّة. وهو ما يترك تأثيراً أيضاً على النظريّة الرابعة الآتية من نظريّات تفسير الحركة الحسينيّة (الشهادة لأجل إحياء الأمّة)، ويمهّد الطريق لنجف آبادي كي يجعل مركز الهدف في حركة الحسين هو تحقيق الدولة الصالحة. إنّ نجف آبادي يعتبر أنّ هذه

---

(١) قد يفضّل بعضُ التعبير هنا بأنّهم كانوا ضمن "المعارضة السلميّة"، أو يفضّل آخرون القول بأنّهم كانوا ينتمون إلى نوع من "السلبيّة السياسيّة".

الفكرة استغلّها نقّاد الإمام الحسين كي يشنّعوا عليه ويصفوه بالساذج.

في هذا السياق، كان تجنّب تعريض الإمام الحسين للنقد هو الآخر أحد العناصر، حيث شعر الفريق الرافض للنظريّة السياسيّة ـ كما سوف نلاحظ من بعض انتقاداتهم ـ أنّ جعل الحسين صاحب مشروع سياسي يساوي أنّه قد فشل، وأنّ ما يقوله عنه خصومه ونقّاده من أنّه ساذج سياسياً ولم يحسب الأمور بطريقة صحيحة، سوف يصبح أمراً صحيحاً، أمّا لو قلنا بأنّ هدفه الشهادة عالماً بها؛ لإبداء مظلوميّته أو لإحياء ضمير الأمّة وما شابه ذلك، فإنّنا بذلك نكون قد جنّبنا الحسين النقدَ الموجّه ضدّه، وكأنّ النظريّة السياسية تعرّض الحسين لمخاطر النقد والتشويه، فيما سائر النظريّات تنزّهه عن الفشل والإخفاق والغباء السياسي.

د ـ كون صالحي نجف آبادي عموماً نقّاداً للتراث الإمامي ومحارباً مشهوراً معادياً لنزعات الغلوّ بين الشيعة، وكونه قد تعرّض للكثير من وقائع الحركة الحسينية بالنقد التاريخي، وذكر أنّ الكثير من المنقولات التاريخيّة لم تثبت، وكانت له انتقادات كثيرة جداً على ما يُتلى على المنابر والمآتم، وملاحظات نقديّة على قرّاء العزاء والمدّاحين معاً، **وبسبب هذه النقطة والنقطة الأولى المتقدّمة (علم الإمام بالغيب)، اعتبر الكثير من النقّاد أنّ هذا الكتاب يعبّر عن نفوذ التفكير الوهابي بين الشيعة ـ وبخاصّة التيار الثوري ـ في العصر الحديث**، ونحن نعرف أنّ هناك ظاهرة "نقد إصلاحي" للتفكير الشيعي في الوسط الشيعي ظهرت منذ ثلاثينيات القرن العشرين مع شخصيّات عدّة من أمثال أبي الفضل البرقعي وحيدر علي قلمداران وشريعت سنغلجي وعبد الوهاب فريد وغيرهم.

بهذا كلّه نكتشف أنّ قضيّة تفسير الحركة الحسينيّة ليست مسألة جزئيّة موردية، بل حملت معها منهجاً مختلفاً في قراءة التراث والتاريخ والحديث، وفي التفكير الكلامي أيضاً، فهي أنتجت منهجاً في داخل التطبيقات، بعكس كثيرين ممن ينتجون مناهج، ويعلنونها غير أنّك عندما تذهب إلى تطبيقاتهم في الفقه والتاريخ والأصول والكلام، تجد النتائج عينها، فصناعة المنهج في داخل التجربة والتطبيق يظلّ أمراً له قيمته العلميّة. إنّ صالحي نجف آبادي كانت له قراءات كثيرة أيضاً في علم الكلام الإمامي، مثل آية المودّة في القربى وآية التطهير وغير ذلك[1].

---

(١) أعتقد أنّه بسبب هذا كلّه، وبسبب كون صالحي نجف آبادي من أوائل من طرح نظريّة ولاية الفقيه

يذهب الشيخ صالحي نجف آبادي في كتابه الشهير: «الشهيد الخالد» إلى أنّ لحركة الحسين ثلاثة أهداف بينها ترتيب طوليّ، بعد أن يقسّم الثورة الحسينيّة وتحركات الإمام إلى مراحل أربع، ويضع الفترة الواقعة بين عزم الإمام على السفر إلى الكوفة إلى حين لقائه بالحرّ بن يزيد الرياحي في إطار المرحلة الثانية:

الهدف الأوّل: هو ـ مضافاً إلى رفض بيعة يزيد ومقاومة ذلك واحتمال تصفيته ـ تشكيل حكومة إسلاميّة قويّة كما هو مطمح رؤى الأحرار في العراق، وكسر سيادة الظلم والفساد وقلعها من الجذور، وبذلك ينجّي المسلمين ويحيي سنّة الرسول الأكرمﷺ.

الهدف الثاني: الانصراف، أي بعد أن تضعضعت الأوضاع في العراق وتسلّط عبيد الله بن زياد على الكوفة؛ بحيث أدّى ذلك إلى عدم إمكانيّة الانتصار العسكري، وجد الإمام نفسه مضطراً للدعوة للانصراف.

الهدف الثالث: الشهادة؛ وذلك لأنّ الحسين بعد ما رأى إصرار عمّال حكومة يزيد على عدم قبول طلبه بالانصراف، وتيقّن أيضاً أنّ خضوعه يعني التعامل معه بذلّة ومهانة، كما هو الأمر مع مسلم بن عقيل، حينما كان الدفاع أمام هجوم الأعداء ضرورياً، فقدّم نفسه شهيداً بعزّ وافتخار، فالانتصار العسكري هو الهدف الأوّل؛ والصلح مع الكرامة هو الهدف الثاني؛ والاستشهاد هو الهدف الثالث[1].

والشواهد لهذه النظرية ـ غير أنّ هذا هو المتبادر عقلانياً من دراسة أيّ حركة ثوريّة ـ لا تكاد تعدّ ولا تحصى؛ فأخذه عليه السلام أهل بيته معه معناه أنه كان يريد الاستقرار في مكانٍ ما، وكذا أخذه الأموال الكثيرة على ما جاء في بعض النصوص، وتنسيقه مع أهل الكوفة لا يُفهم سوى على هذه الطريقة، ولا سيّما أنّه طالبهم وذكّرهم بخذلانه والتخلّي عنه، فما معنى ذلك كلّه إلا أنه أراد إسقاط الفساد في نظام الحكم عند المسلمين. يضاف إلى ذلك النصوص السابقة التي ذكرناها

الانتخابيّة الإنشائيّة، تحوّل هو وتياره إلى خارج السياق الثوري الرسمي في الإسلام السياسي الشيعي المعاصر، وصار مرفوضاً حتى من قبل الثوريّين التقليديّين، حتى أنّه لم يتمّ تأبينه في الإذاعة والتلفزيون الإيراني أصلاً، رغم أنّه من قدامى الثوريّين..

(١) راجع: الشهيد الخالد: ١٣٧ ـ ١٧٥.

والتي يطرح فيها الإمام مشروعه بطريقة عقلانية من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والسير بسيرة رسول الله وتغيير الوضع القائم ورفع الظلم ووقف العدوان على بيت المال وغير ذلك.

يُضاف إلى ذلك الوقائع والمجريات، فإذا كان الإمام الحسين لا يهدف تحقيق شيء في العراق، فلماذا قامت الدولة الأمويّة بالاستنفار وإرسال عبيد الله بن زياد لإخماد التحرّك قبل وصول الحسين عبر استخدام ثنائي الترغيب والترهيب؟! هل كان ذلك كلّه لمنع الحسين فقط من مجرّد الإقامة في الكوفة دون أي نشاط سياسيّ؟! وإذا لم تكن هناك إرادة فعلٍ سياسي، فما معنى إرسال مسلم بن عقيل سفيراً له لترتيب الأوضاع ومختلف المجريات التي حصلت مع مسلم؟! بل حتى رسائل مسلم للحسين كلّها تُعطي هذا المعنى. يضاف إلى ذلك رسائل أهل الكوفة له؛ إذ كلّها تتضمّن مفاهيم سياسيّة وإرادات تغييريّة في الواقع السياسي في العراق، والمفروض أنّ الحسين قد بنى علاقته بهم على هذا الأساس، مضافاً لبعض الاحتجاجات التي ذكرها بعض الذين نصحوا الحسين بعدم الخروج، فإنّ جملةً منها كانت تذكّره بما فعله أهل الكوفه مع أبيه وأخيه، وهذا معناه أنّهم تصوّروا موقع الحسين مشابهاً لموقع عليّ والحسن، وهذا كافٍ في أنّهم فهموا الموقعيّة السياسية والقياديّة للحسين في الكوفة عقب وصوله إليها.

بل ما معنى إرسال الحرّ الرياحي في جيشٍ لمنع الحسين من دخول الكوفة وإجباره على التوجّه شمالاً؟! هل كانت مشكلة الدولة الأمويّة معه أنّه ممنوع من النزول في "فندق" في الكوفة مثلاً، أو أنّ القضية أنّ السياق هو سياق أنّ وجوده في الكوفة معناه قيامة المعارضة ضدّ بني أميّة؟

بل في واحدة من أواخر رسائله لأهل الكوفة، قال: «..وقد بعثت إليكم أخي وابن عمي وثقتي من أهل بيتي وأمرته أن يكتب إليّ بحالكم وأمركم ورأيكم، فإن كتب إليّ أنّه قد أجمع رأي ملأكم وذوي الفضل والحجى منكم على مثل ما قدمت عليّ به رسلكم وقرأت في كتبكم، أقدم عليكم وشيكاً إن شاء الله، فلعمري ما الإمام إلا العامل بالكتاب، والآخذ بالقسط، والدائن بالحقّ، والحابس نفسه على ذات الله، والسلام»[1]؛ فهذا النص واضح في أنّه كان يريد

(١) انظر ـ مع اختلافات طفيفة في النقل ـ: تاريخ الطبري، ٤: ٢٦٢؛ والإرشاد ٢: ٣٩؛ وروضة الواعظين: ١٧٣؛ والكامل في التاريخ ٤: ٢١؛ وبحار الأنوار ٤٤: ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

العمل بالكتاب والأخذ بالقسط و..

بل في كتابه إلى أهل البصرة قال: «..وكنّا أهله وأولياءه، وأوصياءه وورثته، وأحقّ الناس بمقامه في الناس، فاستأثر علينا قومنا بذلك، فرضينا، وكرهنا الفرقة.. وقد بعثت رسولي إليكم بهذا الكتاب، وأنا أدعوكم إلى كتاب الله وسنّة نبيّه؛ فإنّ السنّة قد أميتت، وإنّ البدعة قد أحييت، وإن تسمعوا قولي وتطيعوا أمري أهدكم سبيل الرشاد»[1]، وهذا النص صريح في التذكير بأمر الإمامة بعد رسول الله، وبالإطاعة والولاية وغيرها من المفاهيم التي تتصل بالتفسير السياسي.

مطالعة تقويمية في التفسير السياسي

يمكن الحديث عن تقويم هذه النظريّة والقراءت النقديّة لها عبر الآتي:

أ ـ القراءة النقدية الكلامية ـ الأيديولوجية لنظرية التعقيل السياسي، عرضٌ وردّ

ورغم الطابع الإيجابي الذي تعطيه العناصر المترابطة لهذه النظرية، لكنّها ـ في واقع الأمر ـ تواجه مشكلين اثنين: أحدهما كلامي والآخر تاريخي.

١ ـ أما المشكلة الكلامية، فتتمثل في الاعتقاد الإمامي بأنّ الإمام يعلم ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، وأنهم يعرفون موتهم وما يطرأ عليهم عبر علوم لدنية غير كسبية، فطبقاً لهذه النظرية الكلامية كيف يقدم الحسين على ثورة تهدف تغيير النظام وهو يعلم بفشلها مسبقاً، وبأنها سوف تودي به وبأهل بيته، وهل يكون غرض شخص من ذلك هو الاستيلاء على السلطة وإسقاط السلطة القائمة؟! وحيث قد ثبتت هذه النظرية الكلامية بالأدلّة العقلية والسمعية القاطعة فلا مفرّ من إبطال هذا التفسير، كونه لا يصمد في وجهها.

وهذه المشكلة التي تمثل واحدة من أعقد المشكلات عند ناقضي النظرية السياسية، لا مجال لبحث أصلها ـ أي علم المعصوم ـ هنا، وإن كنّا لا نؤمن بفكرة علم الأئمّة بالغيب بنحو القاعدة المطلقة إلا ما خرج بالدليل، وتفصيله في محلّه[2]، لكن مع القول بأنّ علم المعصوم كذلك، وليس

(١) تاريخ الطبري، ٤: ٢٦٦؛ والبداية والنهاية ٨: ١٧٠؛ وأعيان الشيعة ١: ٥٩٠.

(٢) إنّ مسألة علم الإمام بالغيب يمكن تصنيفها من نظريّات الأمور النظريّة، في مقابل البديهي، والروايات

بعزيز على الله، ثمّة جواب يقدّمه بعض أنصار هذه النظرية عادةً ـ أي نظرية علم المعصوم ـ لدى إيراد بعض الإشكالات عليهم، ويمكن لهذا الجواب أن يجري هنا أيضاً لصالح النظرية السياسية؛ فنظرية العلم الوسيع للإمام تواجه عادةً بأسئلة حرجة، مثل كيف يقضي الرسول والأئمة بين الناس بالأيمان والبيّنات الظنية ولديهم العلم بالواقع؟ أليس في ذلك ظلم وإجحاف في بعض الحالات حيث لا يصيب حكم القاضي الواقع؟ كيف نفسّر الكثير من الروايات التي

فيها شديدة التعارض ومتعدّدة الطوائف والمجموعات، فالتشنيع على التفسير السياسي بمعارضته لعلم الإمام بالغيب، وكأنّه يعارض أمراً بديهيّاً، أمرٌ غير مقبول علميّاً.

ولكي نعطي صورةً مختصرة عن مشهد الانقسام في علم الأئمّة، بوفاتهم تحديداً، يمكن القول بأنّه توجد أقوال وآراء عدّة هنا، من أبرزها:

١ ـ **العلم الإجمالي بالوفاة دون التفصيلي**، أي أنّهم يعلمون وفاتهم إجمالاً لا تفصيلاً، وهو ما ذهب إليه بعض العلماء، مثل ما يفهم من بعض كلمات الشيخ المفيد (المسائل العكبرية: ٦٩ ـ ٧١)، وابن شهر آشوب والعلامة الحلي وغيرهم (انظر: الطوسي، تلخيص الشافي ٤: ١٨٩ ـ ١٩٠)، كالقول بأنّ الإمام الحسين يعلم بأنّه سوف يموت شهيداً في كربلاء وأنّ النبي أخبر بذلك، وهذا ما دلّت عليه العديد من الروايات، لكنّه لا يعلم متى بالضبط سيكون ذلك، فهو تحرّك عالماً بأنّ شهادته في كربلاء لكنّه ليس عالماً بأنّ هذه الشهادة ستكون في نفس هذا العام الذي خرج فيه أو في الذي يليه.

٢ ـ **العلم التفصيلي بالوفاة**، سواء كان علماً حصوليّاً أم حضوريّاً، وهنا يمكن فرض حالات متعدّدة تبعاً لاختلاف النظريات، وأبرزها:

أ ـ **العلم التفصيلي التعليقي**، وهي التي تنتج عن الرأي القائل بأنّ المعصوم لا يعلم الغيب بنحو الفعليّة، بل هو لو أراد المعرفة علم، وإلا فلا علم عنده.

ب ـ **العلم التفصيلي الفعلي والتعليقي معاً**، وهي النظرية التي ذهب إليها بعض العلماء، مثل الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (جنّة المأوى: ١٨٩ ـ ١٩٠)، وهي تقول ـ خلافاً لبعض كلمات العلامة الطباطبائي ـ بأنّ المعصوم يعلم بزمان وفاته بنحو العلم بلوح المحو والإثبات، بمعنى أنّ ما يعلمه هو المدوّن في هذا اللوح، وهذا اللوح عندهم قابلٌ لعروض البداء عليه، بمعنى أنّ ما فيه يمكن أن يتغيّر، فهو يعلم فعلاً بأنّه سيموت تفصيلاً لكنّ معلومه قابل للتغيّر من عند الله، ولا يعلم المعصوم بالمتغيّر الجديد، فهو يذهب إلى كربلاء مثلاً عالماً بأنّ موته هناك، لكنّه يحتمل أنّ الله قد يغيّر قراره بذلك فيجعل موته بعد خمسة أعوام مثلاً.

ج ـ **العلم التفصيلي الفعلي المسلوب**، وهو قول تمّ الاستناد فيه لروايةٍ فهموا منها أنّ المعصوم يُسلب منه العلم بوفاته قبيل الوفاة، فيُقدم على مقدّمات الموت غير عالمٍ.

د ـ **العلم التفصيلي الفعلي مطلقاً، بلا فرض البداء.**

٣ ـ **عدم العلم بالوفاة لا تفصيلاً ولا إجمالاً إلا ما قام عليه دليلٌ خاصّ في موردٍ خاصّ.**

يفيد ظاهرها جهل الإمام بشيءٍ ما، كما في أكلهﷺ لطعامٍ من مال غير شرعي، ثم لما أخبروه دعا بطشت فقاء الطعام فيه، أو بحثه عن شيء لا يعرف أين هو وما شابه ذلك..؟

وقد ردّ أنصار نظرية العلم اللدني المطلق هنا بجواب حاصله: إنّ النبيّ أو الإمام يعلم الواقع لكنّه مكلّفٌ بالظاهر، أي أنه وإن علم بواقع الحال غير أنه في مقام العمل الخارجي يتعاطى على أنه إنسان طبيعي، يعمل بالطرق الطبيعية في الوصول إلى الواقع والحقيقة؛ ولهذا يقضي بالأيمان والبيّنات رغم علمه اللدني بأنّها هنا أو هناك لا تطابق الواقع، ومهما كان السبب في فعله هذا، إلا أنه هو التفسير الطبيعي الجامع بين هذه المعطيات عن حياة النبي والإمام وبين ما ثبت في علم الكلام من العلوم اللدنية الكثيرة التي عنده.

والذي نقوله هنا: إنّ بالإمكان رفع التناقض بين علم الإمام وبين هذه النظرية السياسيّة في تفسير الحركة طبقاً للمنهج عينه الذي يسير عليه كثير من أنصار هذه النظرية أنفسهم، فالإمام وإن علم بشهادته وما سيحلّ به وبأهل بيته، إلا أنّه كان مكلّفاً على مستوى الظاهر بالتعاطي الظاهري مع الأمور، فعندما تصله آلاف الرسائل من الكوفة ـ بل ومن غيرها أيضاً ـ تعلن الاستعداد للجهاد، فإنّ التعاطي الطبيعي حينئذ أن يستجيب لها انطلاقاً من الموقف الشرعي في هذا المجال، متجاهلاً علمه اللدني بخذلانهم فهو يتعامل مع الظاهر، ومتجاهلاً علمه اللدني بشهادته؛ لأنه أيضاً يتعامل مع الظاهر، **فالنظرية السياسية المذكورة تعدّ تفسيراً ظاهرياً للحركة بهذا المعنى، دون أن تضطرّ إلى إنكار علم الإمام اللدني**، وعبر ذلك يمكن الجمع بين المعتقد الشيعي في علم الإمام من جهة وبين التفسير السياسي الذي قد يخرج به الباحث في تحليله لأحداث هذه الحركة من جهة ثانية.

وبعبارةٍ جامعة: أيّ جواب يجيب به القائلون بعلم الإمام هناك يمكن لأنصار النظرية السياسية أن يجيبوه هنا، فالمشكلة الكلامية قابلة للحلّ، بلا حاجة لا إلى إنكار أصل المعتقد الكلامي ولا إلى إنكار النظريّة السياسية المذكورة هنا.

والملفت أنّني وجدت من أثار فكرة وجود تكليفين للإمام هنا؛ أحدهما ظاهري والآخر باطني، ومنهم الشيخ جعفر التستري (١٣٠٣هـ) والسيد محمد الصدر (١٩٩٩م)[١]، وإن لم

(١) راجع: الخصائص الحسينيّة: ٤٣ ـ ٤٦؛ وأضواء على ثورة الحسين: ٣٨.

يكن قصدهما الشكل الذي ذكرناه تماماً.

٢ ـ وأمّا المشكلة التاريخيّة ـ الأيديولوجية، فتتمثل في العديد من النصوص التي تتحدّث عن تنبؤ الرسولﷺ وأهل البيت، وحتى الإمام الحسين بشهادته، مثل تلك الروايات التي مرّت في النظريّة الأولى، وهي نصوص كثيرة موجودة في المصادر الحديثيّة، ومنها التي أخبرت بأنّ الحسين ابني هذا شهيد، وسيُقتل في أرض كذا وكذا، وستكون نهايته الشهادة، وأنّ أمّتي تقتله وما شابه ذلك، ورواية أمّ سلمة[١] وغير ذلك.

وقد حاول أنصار النظرية السياسية هنا معالجة هذه النصوص من الناحية السندية والتاريخيّة، وذكروا أنّها ضعيفة السند، ولسنا هنا بصدد استعراضها، لكنّها في الحقيقة عقبة أساسية عليهم حلّها لتتميم نظريّتهم، دون المرور عليها عبر بعض الكلمات التي قد يطلقها بعض الباحثين الجدد في الأوساط الإسلامية كلّما جاءتهم نصوص ذات طابع غيبي، من اتهامها بالوضع والصنع الأسطوري للمخيلة الجماعية، وأنّها ردّ فعل القهر والحرمان في التاريخ الشيعي، فهذا وحده لا يكفي هنا.

وما يمكن قوله ـ نقداً على توظيف أغلب هذه النصوص ـ هو أنّ هذه النصوص تدلّ على أنّ النبيّ والحسين وأهل البيت كانوا يعلمون بأنّ نهاية الإمام الحسين في حياته هي الشهادة، لكنّ من النادر العثور على رواية ـ غير بعض الروايات التي مرّت في تبيين النظرية الأولى هنا وعلّقنا عليها ـ تحدّد زمان شهادته، وعليه فمن الممكن أنّهعليه السلام خرج للعراق عالماً أنّ نهاية حياته هي الشهادة، لا أنّه بالضرورة عالم بأنّ نهايته الآن هي الشهادة، بل لعلّه سوف يحكم العراق لعشرين عاماً، ثمّ يكون منتهاه الشهادة، فيعمل الآن بوظيفته، ولهذا لما حصل ما حصل معه في الطريق وأعلموه بأنّ هذه الأرض هي كربلاء أدرك أنّ ما وعده به النبيّ يُشرف الآن على التحقّق.

بعبارة ثانية: إنّ هذه الروايات التي جُمع أغلبها في الجزء الرابع من كتاب (مع الركب الحسيني من المدينة إلى المدينة)، من تأليف الشيخ عزت مولائي والشيخ محمد جعفر الطبسي، تحتاج أنّ تُقرأ من هذه الزاوية: هل هذه النصوص ـ بصرف النظر عن قيمتها التاريخية والحديثية ـ تقول

---

(١) يشار إلى أنّ صالحي نجف آبادي كانت لديه مناقشات على رواية أمّ سلمة بأشكالها، فراجع له: الشهيد الخالد: ٣٧٠ ـ ٣٧٦.

بأنّ نهاية الإمام الحسين هي الشهادة أم تقول بأنّ نهايته الشهادة بتاريخ كذا وكذا؟ فإذا كانت تحدّد الوقت بطريقةٍ أو بأخرى، كان الإشكال وارداً، وأمّا إذا كانت تقول فقط بأنّ نهاية هذا الإمام هي الشهادة، فهذا المعطى لا يحدّد الزمان، بمعنى أنّه من الممكن أن يكون الإمام عالماً بأنّ نهايته الشهادة بموجب الإخبار النبوي ـ بصرف النظر عن علم الإمام بالغيب ـ لكنّه ليس عالماً بأنّ الشهادة الموعود بها ستقع في هذا العام بالتحديد.

لا بدّ أن نتوقّف قليلاً عند هذه القضيّة المهمّة في تحليل المسألة، فإذا قلتُ لشخصٍ: إنّ نهايتك في هذه الحياة هو الموت والقتل من قبل الأتراك، وكان هذا الشخص من أهل العراق، وسافر هذا العام إلى تركيا، فهل يعني الإخبار السابق أنّه سيعلم بمقتله هذا العام أو سيكون مجرّد احتمال ولو فيه بعض القوّة؟! ألا يمكن أن يكون الإمام الحسين عالماً بأنّ نهايته في العراق هي الشهادة لكن قد يحصل ذلك بعد عشرين سنة من ذهابه إليها وانتصاره وتحقيق الأهداف الكبرى بإقامة شرع الله فيه؟ فهل من ترابط بين إخبار النبي بمبدأ قتل فلان من قبل الجماعة الفلانية وبين أن يصبح هذا الشخص عندما خرج إلى تلك الجماعة عالماً بموته في هذه السنة؟! هذا يحتاج إلى معطى إضافي. ألم يقل الرسول لعمّار بن ياسر: يا عمار تقتلك الفئة الباغية، ومع ذلك لم يقل أحد لعمّار عندما خرج للقتال في صفين بأنّك ستقتل في هذه المعركة؟

بل علينا ملاحظة النصوص والروايات التي تحكي عن مناقشات بعض الصحابة للإمام الحسين، وبعض هذه الروايات استُدلّ به لصالح التفسير الغيبي لقضيّة الثورة، فإنّنا نجد أنّ الصحابة لا يقولون للإمام بأنّك ستقتل هناك كما أخبرنا النبيّ، بل يذكرون له أنّك ستُخذل؛ وذلك من خلال المعطيات التي حصلت مع والدك وأخيك مع أهل الكوفة، فهم يبرّرون قولتهم بمعطيات تاريخية وميدانيّة، ولا يقولون له بأنّ النبي أخبر بشهادتك في هذا الخروج، كيف ولو كان النبيُّ أخبر بشهادته في هذا الخروج بالذات فلماذا لم يقل لهم الحسين ذلك؟! ولماذا لم يذكّرهم بقول النبيّ في هذه المسألة ليُسكتهم في اعتراضهم ويُقنعهم بخروجه امتثالاً للقدر وما أخبر به الرسول الصادق من أنّه سيخرج إلى العراق وسيقتل هناك؟!

ولعلّه لكلّ هذا الذي قلناه، ذكر الشيخ المفيد ـ كما أشرنا في الهامش آنفاً ـ أنّ الإمام لا يملك

العلم المطلق هنا، بل هو يعلم ما يكون من مقتله، دون أن يعلم التفاصيل. فلو كان هناك في الروايات ما يفيد تحديد الزمان والتفاصيل وكان ذلك معتدّاً به ـ لا مثل رواية واحدة متأخّرة المصدر يتيمة مثلاً ـ فهو ينفع، وإلا فالحسين ولو علم أنّ نهايته الموت في العراق لكن ما دام لم يحدّد الزمن من قبل النبيّ الأعظم، فهذا يعني أنّه مُلزم بأداء تكليفه؛ إذ قد تكون شهادته بعد ثلاثين سنة من مشروعه التغييري هذا، ومجرّد أنّه عالم بشهادته من حيث المبدأ لا يسقط ذلك قيمة مشروعه التغييري هذا، تماماً كما كان عليٌّ عالماً بما ستؤول إليه أخبار الخارجين عليه، وأنّه سيُقتل في لحظة ما، ومع ذلك قام بواجبه وأسّس لتجربة ممتازة، حتى لو سقطت بعد ذلك بفعل المتخاذلين والمتآمرين، فلو نجح الحسين في إقامة دين الله لثلاثين سنة، كنّا اليوم نملك رصيداً كبيراً في الفكر والممارسة والتجربة، كما امتلكنا ذلك مع العصر النبوي والعصر العلوي حتى لو كانت المآلات مؤلمة ومفجعة. ولهذا يلاحَظ كيف أنّ الروايات التاريخيّة تقول بأنّ الإمام الحسين عندما علم أنّه وصل إلى كربلاء، وازدادت الشدّة، كأنّه أعلم أصحابه بأنّ هذا هو موطن شهادتنا، فطبّق العنوان على المصداق الزمكاني عندما تعاضدت القرائن عنده.

إنّ المهم في دراسة الأحداث التاريخية أن لا نقرأها بعيون الذين أتوا بعدها فقط، بل نحاول أن نكون وكأنّنا نعيش في تلك اللحظة الزمنيّة، فنحن نعلم اليوم بما حصل وتفاصيله، لكن فلنحاول أن نكون قبل شهادة الإمام، ونفكّر بعقليّة تلك اللحظة الزمنيّة، حيث الأفراد لا علم لهم بتفاصيل الشهادة، كلّ ما يعرفونه أنّ الإمام الحسين ستقتله الفئة المنحرفة عن الإسلام، أمّا كيف ومتى وما التفاصيل؟ فهذا نحن نعلمه، لكن من غير المعلوم أنّ أبناء تلك اللحظة يعلمونه من إخبار النبيّ صلى الله عليه وآله، إذ هم يعلمون المبدأ دون التفاصيل الزمنيّة، فإذا قرأنا الأمور بهذه الطريقة فقد نكتشف الخيارات بطريقةٍ أفضل.

هذا، وكلامنا كلّه هنا بصرف النظر عن كليّة نظريّة العلم الغيبي للإمام، بل هو مبنيٌّ على خصوصية النصوص النبويّة وأمثالها الدالّة على شهادته عليه السلام من حيث المبدأ.

ب ـ القراءة النقديّة التاريخية ـ التحليليّة للتفسير السياسي، وقفات وتأمّلات

وبقطع النظر عن هذه المشكلة التاريخية ـ الأيديولوجية التي يرى الفريق الناقد للنظرية

السياسيّة أنّ الضعف السندي في هذه الروايات ـ لو سلّمناه، وسلّمنا أنّه يشملها برمّتها ـ لا يضرّ بها بعد كثرتها وتظافرها وشهرتها وأخذ المشهور بها، ثمة ملاحظات أخرى أثيرت على هذه النظرية، وإن كنّا نعتقد بأن المشكلتين المتقدّمتين هما الأكثر إشكاليّةً أمام أصحاب النظرية السياسيّة.

وعلى أية حال، فهذه الملاحظات هي:

أ ـ عدم منطقيّة تصوّر إمكان سقوط الدولة الأمويّة في عصر الحسين، نقد وتعليقات

إنّ التحليل التاريخي العقلاني يجعل أيّ خطوة في عصر الإمام الحسين تحاول إسقاط الحكم الأموي، فاشلةً؛ لأنّ الدولة الأموية كانت في عزّ سلطانها وقدرتها آنذاك، وقد كان معاوية قد أنهى قوّة أنصار عليّ في العراق، وأحكم قبضته على بلاد المسلمين، بل لاحظنا ـ كشاهد مؤكّد على ذلك ـ أن معاوية نصب ابنه للخلافة رغم غرابة القضية، ورغم انقسام بعض وجوه المسلمين في الأمر دون أن نسمع كلمةً واحدة واجهته مواجهة حقيقية في خطوة كهذه، مما يكشف عن استتباب الأمر له بشكل كامل، كما لم يكن الإمام الحسين بذاك القادر على جمع الجيوش والمال والعتاد في ظلّ ظروف كهذه، ولم يكن ذلك خافياً عليه، كما أنّ اختيار الكوفة ـ رغم كلّ تاريخها المظلم مع علي والحسن، وليس بالتاريخ البعيد، بل هو تاريخ قريب عايشه الحسين نفسه ـ يكشف عن أن الخطّة لم تكن إسقاط نظام بني أمية، وإلا كان فشلها واضحاً، ولهذا نصح الحسينَ عددٌ من وجوه المسلمين وذكّروه بحال أهل الكوفة، مثل عبد الله بن عباس، كما يذكر ابن الأعثم في الفتوح والخوارزمي في المقتل، ونصحه أيضاً عمر بن عبدالرحمن المخزومي، بل في تاريخ الطبري وابن الأثير والفتوح وإرشاد المفيد ما يفيد تحفظ عبد الله بن جعفر أيضاً، بل تشير بعض النصوص أحياناً إلى أنّ الحسينَ كان يوافق من ينصحه في رأيهم بعدم وفاء القوم، كما جاء في حديثه إلى الفرزدق الشاعر وإلى بشر بن غالب الأسدي، طبقاً لما جاء في تاريخ الطبري وبحار الأنوار وإرشاد المفيد وفتوح ابن الأعثم وغير ذلك.

إنّ هذه المعطيات بأجمعها تؤكّد أنّ الحسين لو كان ينظر بعين الإمساك بالسلطة لما أقدم في

ظلّ مناخ كهذا على التحرّك، وهذا ما يؤكد أنّه كان له هدف آخر من ثورته[1].

وهذه الملاحظة ليست معطياتها بهذا الوضوح حتى نرجّحها على التفسير السياسي؛ وذلك:

أوّلاً: لا شكّ في أنّ عهد معاوية كان عهداً ذهبياً في دولة بني أمية، إلا أنّ الحال لم تكن كذلك في عهد يزيد؛ إذ من يحسب الأمور في تلك الأوقات، يعرف أن المسلمين لم يكونوا موافقين جميعاً على يزيد، وكان شاباً غير خبير بقضايا السلطة، ويعرف أن الصحابة والوجوه قد اختلفوا في أمره، فإذا جاءت الحسينَ ـ في ظلّ ظروف كهذه ـ آلاف الرسائل ليحكم قبضته على العراق في الحدّ الأدنى، وليكن إسقاط الدولة الأموية مرحلةً أخرى، فإن من الطبيعي في ظروف كهذه أن تغدو الحركة معقولةً، لا أمراً ميؤوساً منه، ولعلّ مرور الزمن هو الذي أوحى لنا بقوّة سلطان بني أمية، فيما المفترض أن نضع أنفسنا في ذلك الزمان وظروفه.

ثانياً: كيف لم يكن الإمام الحسين بقادر على جمع الجيوش والمال، مع أنّه تهيأ له آلاف المقاتلين في جنوب العراق، فأرسل إليهم مسلم بن عقيل، وسار هو بما عنده من أموال؟! وليس من الضروري أن نتصوّر حركة الحسين محاولةً مباشرة لشنّ حرب بجيش شامل على بلاد الشام، فقد تكون هناك مراحلية في العمل، والجيوش في تلك الأيام كان يغلب في تجهيزها ـ أو على الأقل يمكن في ذلك ـ أن يقوم كل فرد بتجهيز نفسه وسيفه ودرعه وفرسه إن أمكنه، وليس كحالنا اليوم، ثمة حاجة لتدخل الدولة لدعم الجيش كي يستمرّ.

ثالثاً: إنّ مسألة أهل الكوفة وغدرهم بأبيه وأخيه لا بد ـ منطقياً ـ أن تكون حاضرةً في وعي الحسين، ولا يعني ذلك أنّه ـ والعياذ بالله ـ أقدم على حماقة على تقدير صحّة التفسير السياسي؛ لأنّ حجم الرسائل والتأييد كان كبيراً، كما أنّ الحسين أرسل إليهم رسوله كي يجهّز الأمر؛ ولعلّ الحسين لما تأكّد من غدرهم كان قد فات الأوان ولو أنّه علم من حال رسله غدرهم قبل تحرّكه ما كان خرج من مكّة نحوهم، ولهذا ورد في بعض الروايات السابقة أنه طلب من جند يزيد أن يتركوه وشأنه فيذهب في ديار الله الواسعة؛ لكنّهم رفضوا وأصرّوا على مقاتلته كما أوحت بعض النصوص المتقدّمة، هذا كلّه مع عدم القول ـ كما ذكره المرتضى والمفيد ـ أنّه لا دليل من عقل ولا

---

(١) انظر مجمل هذه الملاحظة عند: الآصفي، الجهاد: ١٥٧ ـ ١٥٩.

نقل على علم الحسين بغدر أهل الكوفة له[١]، وعدم القول أيضاً بما قاله الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء، من تعرّض البداء لعلمهم ـ عليهم السلام ـ لهذا كانوا دائماً يحتملون عروضه[٢].

وجملة القول: إنّ من الصعب وفق معطيات هذه الملاحظة أن يحصل لنا تأكّد من أنّ هذه الحركة كانت محكومةً مسبقاً بالفشل، فكلّ ثورة فيها احتمال الفشل. وسيأتي ـ إن شاء الله ـ ما يتصل بغير فقرة من فقرات هذه الملاحظة.

بً. إخراج الحسين للأهل والعيال بين التفسير السياسي والتفسير الرسالي

إنّ الشواهد التي يذكرها أنصار النظرية السياسية ليست دقيقة؛ فإخراج الحسين عليه السلام أهله وعياله وأطفاله لا يصحّ تفسيره إلاّ لأجل علمه بحصول فاجعة يراد لها أن تضاعف حجم المأساة بغية إحياء ضمير الأمة، وإلا فلماذا يخرج قائد ثوري بأهله وأطفاله وهو ذاهب إلى الثورة؟!

يُضاف إلى ذلك أنّ الحسين علم في الطريق بمقتل مسلم بن عقيل وغدر أهل الكوفة، كما أخبره الفرزدق في الطريق بأنّ «قلوبهم معك وسيوفهم عليك»، بل إنّ بعض النصوص تفيد بأنّ الحسين يصرّح بأنّ القوم لن يتركوه إلا بعد أن يستخرجوا هذه العلقة من جوفه كما تقدّم ذكرها، كناية عن قتله، مما يعني إدراكه لكونه ميتاً[٣].

وهذه الملاحظة قابلة أيضاً للنقد؛ فإنّ إخراج الحسين أهله وأطفاله لا حاجة لتفسيره بأنه يريد ضخّ المزيد من المأساويّة في المشهد؛ إذ من قال بأنّ الحسين كان سيقاتل في الصحراء، فقد كان المفترض أنّه سوف يذهب إلى الكوفة التي ستسقط على يد آلاف المقاتلين الذين سوف يقاتلون فيها، وأهله وعياله سيكونون وسط حماية قوّة عسكرية تقدّر بالآلاف، أفهل كانت أسرته في مأمن تحت رحمة جُند يزيد في المدينة؟! وكأننا نتصوّر مسبقاً ـ بصرف النظر عن المعتقد الكلامي ـ أنّ الحسين كان على علمٍ بأنّ المعركة ستقع في كربلاء وبهذه الطريقة، بل الصورة الطبيعيّة أنّه

(١) راجع: تلخيص الشافي ٤: ١٨٣ ـ ١٨٥؛ والمسائل العكبريّة: ٧١.

(٢) جنّة المأوى: ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٣) انظر: الثورة الحسينية دراسة في الأهداف والدوافع، القسم الثاني، مجلّة المنهاج، العدد ٣٠: ٢١ ـ ٢٣.

كان سيصل إلى الكوفة سالماً، وأنّه من هناك سيبدأ العمل والامتداد، لا أنّه سوف يقاتل لكي يصل إلى الكوفة.

وبعبارة أخرى: عندما يعزم قائد ثوري على إسقاط نظام الشام في بلاد العراق ـ ولو كمرحلة أولى ـ فمن الطبيعي أنّه سوف يجعل الكوفة عاصمةً له، فكيف يترك أهله وعياله وأمواله في المدينة أو مكّة تحت قبضة عدوّه فيما يستقرّ هو في عاصمة الخلافة الجديدة؟! فإخراج أهله وأمواله لا يعني أنّه يريد أن يضخّ المأساوية في المشهد. نعم هو احتمال أوّلي، فإن قصد هذا المقدار فهو جيّد.

أمّا النصوص الدالّة على علمه فيما بعد بغدرهم، فسيأتي التعرّض لها إن شاء الله تعالى.

وأمّا حديث الحسين عن أنهم لن يتركوه حتى يستخرجوا هذه العلقة من جوفه، فهذا ليس دليلاً على علمه بالشهادة ونقض التفسير السياسي؛ لأنّ هذا النصّ معناه أنهم سيظلّون وراءه، وأنّ عليه ـ إذاً ـ أن يواجه ليمنعهم، وليس معناه الإنباء بقتله، بل الإشارة إلى ضرورة المواجهة ودفاعيّة الموقف، فهذا الشاهد قد يقع لصالح التفسير السياسي أو تفسير الفرار من البيعة أكثر من غيره، ولهذا تعرّضنا له في النظريّة السابقة.

جـ. غياب التبرير السياسي عن كلمات الإمام الحسين، عرض وتفنيد

إنّ تتبع كلمات الحسين منذ لحظة خروجه، لا تكشف لنا في أيّ موضع عن نصّ صدر منه في إقامة نظام إسلامي أو إزالة سلطان بني أمية، مع أنّ طبيعة الأمور تستدعي أن يفصح عن موقفه وأهدافه من الحركة، بل على العكس كان دائماً يوطّن نفسه وأصحابه على الشهادة والقتال(١).

وهذه الملاحظة فيها بعض الغرابة؛ ففي النصوص ـ وقد تقدّم بعضها وسيأتي ـ أنه يريد أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويسير بسيرة جدّه، ويقيم العدل، ويعمل بالحق.. وهو ما ورد في العديد من الروايات التي يستشهد بها في مواضع عديدة حتى عند مخالفي النظرية السياسيّة، أليست هذه النصوص كافية لإعلان أنّه يريد إصلاح الأمور؟!

(١) الآصفي، الجهاد: ١٥٩ ـ ١٦٠.

يضاف إلى ذلك أنّ من الطبيعي لمن يخرج في ثورة أن يوطّن أنصاره على الشهادة، فهذه هي ثقافة الثورات ولو التي تهدف النصر والإمساك بزمام السلطة، فلا يعني إنكار علم الإمام بشهادته أنّه لا بدّ أن يكون متأكّداً من الوصول إلى السلطة بدون أيّ قطرة دم، ألم يكن الرسول صلى الله عليه وآله يهدف إسقاط قريش واستبدادها ومع ذلك حث القرآن والنبي ووطّنا المسلمين على الشهادة؟! فلا ملازمة بين هذه الظاهرة وبين عدم وجود هدف سياسي للحركة الحسينيّة.

دً. استبعاد خطأ الحسين في قراءته السياسيّة مقابل رموز إسلامية عارضت خروجه

تؤكّد الشواهد التاريخية أنّ العديد من الصحابة والشخصيات الإسلاميّة الكبيرة في الأمّة كانت وجهة نظرها أن لا يخرج الحسين إلى العراق، فقد نبّهه إلى ذلك مثل عبد الله بن عباس، والمسور بن مخرمة، وعبد الله بن جعفر، وأبي بكر المخزومي، وعبد الله بن جعدة، وجابر بن عبد الله الأنصاري، وعبد الله بن مطيع، وعمرو بن سعيد، ومحمد بن الحنفية، وعبد الله بن عمر، وأم سلمة، وعبد الله بن الزبير وغيرهم، بصرف النظر عن نواياهم في مقولاتهم، وكثير منهم صادق[1]؛ فهل يمكن أن نفترض ـ كما قيل[2] ـ أنّ الإمام أخطأ في قراءته السياسية والميدانية للواقع، فيما أصاب مثل هؤلاء، وهو الأعلم منهم والأخبر والمؤيّد من الله تعالى؟!

ومن الواضح أنّ هذا الاستدلال أيديولوجي قائم على العقيدة المذهبية، ولا يمكن للمؤرخ أن يقبل به إلا بعد الاعتقاد بالمذهب الإمامي، على خلاف بعض ما تقدّم من مناقشات، ولهذا استند بعض الكتّاب العرب والمستشرقين إلى مثل هذه القضية كي يفترضوا أنّ الحنكة السياسية للإمام الحسين لم تكن بالمستوى المطلوب، وأنّ هناك من كان أكثر وعياً للسياسة والأوضاع منه.

لكن ـ مع ذلك ـ لنضع أنفسنا مكان الإمام الحسين، شخصٌ تأتيه رسائل كثيرة من أهل الكوفة منذ زمن معاوية[3]، ويرفضها نظراً لعقد الصلح مع معاوية ـ كما يقول الشيخ المفيد وغيره

(١) انظر المواقف كما جمعها مثل: الذهبي، سير أعلام النبلاء ٣: ٢٩٢ ـ ٢٩٨؛ وباقر شريف القرشي، حياة الإمام الحسين ٣: ٢٣ ـ ٣٨؛ ومحمد جواد الطبسي، مع الركب الحسيني.. وقائع الطريق من مكة إلى كربلاء ٣: ١٧٥ وما بعدها؛ وعلي الشاوي، الإمام الحسين في المدينة المنوّرة ١: ٤١١ وما بعدها.

(٢) الحكيم، ثورة الحسين: ٢١ ـ ٢٢؛ ومحمد الصدر، أضواء على ثورة الحسين: ٧٥.

(٣) انظر: روضة الواعظين: ١٧١؛ وتاريخ مدينة دمشق ١٤: ٢٠٥؛ وتهذيب الكمال ٦: ٤١٢ ـ ٤١٣؛ وسير أعلام النبلاء ٣: ٢٩٣ ـ ٢٩٤؛ والبداية والنهاية ٨: ١٧٤؛ وشرح إحقاق الحق ٢٧: ١٦٨، ٥١٥.

حسبما تدلّ عليه بعض الروايات[١] ـ بل ولغير عقد الصلح أيضاً[٢]، ثم تتالى عليه آلاف الرسائل بعد ذلك حتى بلغ بها الذهبي (٧٤٨هـ) المائة ألف اسم[٣]، ولا يكتفي بذلك ولا يستعجل ـ خلافاً لما صوّره بعضهم[٤] ـ بل يرسل مبعوثاً له إليهم لينظر في الأمر[٥]، ثم يأتيه المبعوث ـ مسلم بن عقيل ـ بخبر مفرح بأن الأمر مستتبّ له، فيقول: «أما بعد فإنّ الرائد لا يكذب أهله، إنّ جمع (جميع) أهل الكوفة معك فأقبل حين تقرأ كتابي، والسلام»[٦]، وقد نصّت بعض مصادر التاريخ أن من بايع مسلماً بلغ ثمانية عشر ألفاً، كما يقول الطبري[٧]، أو نيفاً وعشرين ألفاً، كما يقول ابن الأعثم الكوفي[٨]، أو أكثر من ثلاثين ألفاً كما يقول الدينوري[٩]، بل ذكروا أكثر من ذلك[١٠]،

---

(١) انظر: الإرشاد ٢: ٣٢؛ وروضة الواعظين: ١٧١.

(٢) حول منطلقات عدم الثورة في عهد معاوية، انظر: محمد مهدي شمس الدين، ثورة الحسين ظروفها الاجتماعية وآثارها الإنسانية: ١٣٧ ـ ١٦٥؛ وعلي الشاوي، مع الركب الحسيني.. الإمام الحسين في المدينة المنوّرة ١: ٢٣٢ ـ ٢٤٣.

(٣) سير أعلام النبلاء ٣: ٢٩٩؛ وانظر في الصحائف أيضاً: بحار الأنوار ٤٤: ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(٤) انظر في التعليق على هذه الفكرة: محمد علي عابدين، مبعوث الحسين: ٧٦؛ وحول تأنّيه في الجواب راجع: اللهوف على قتلى الطفوف: ٢٤؛ وبحار الأنوار ٤٤: ٣٣٤؛ وأعيان الشيعة ١: ٥٨٩؛ ولواعج الأشجان: ٣٤.

(٥) قال السيد المرتضى: «وسيّدنا أبو عبد الله عليه السلام لم يسر طالباً للكوفة إلا بعد توثّقٍ من القوم وعهود وعقود، وبعد أن كاتبوه عليه السلام طائعين غير مكرهين ومبتدئين غير مجيبين. وقد كانت المكاتبة من وجوه أهل الكوفة وأشرافها وقرّائها، تقدّمت إليه في أيام معاوية وبعد الصلح الواقع بينه وبين الحسن عليه السلام، فدفعهم، وقال في الجواب ما وجب. ثمّ كاتبوه بعد وفاة الحسن عليه السلام ومعاوية باقٍ فوعدهم ومنّاهم، وكانت أياماً صعبة لا يطمع في مثلها. فلما مضى معاوية وأعادوا المكاتبة بذلوا الطاعة وكرّروا الطلب والرغبة، ورأى عليه السلام من قوّتهم على من كان يليهم في الحال من قبل يزيد، وتشحّنهم عليه وضعفه عنهم، ما قوّى في ظنّه أنّ المسير هو الواجب، تعين عليه ما فعله من الاجتهاد والتسبّب، ولم يكن في حسابه أنّ القوم يغدر بعضهم، ويضعف أهل الحقّ عن نصرته ويتفق بما اتفق من الأمور الغريبة؛ فإنّ مسلم بن عقيل رحمة الله عليه لما دخل الكوفة أخذ البيعة على أكثر أهلها.. وإنّما أردنا بذكر هذه الجملة أنّ أسباب الظفر بالأعداء كانت لائحة متوجهة، وأنّ الاتفاق السيء عكس الأمر وقلبه حتى تمّ فيه ما تمّ..» (تنزيه الأنبياء: ٢٢٧ ـ ٢٢٩).

(٦) تاريخ الطبري ٤: ٢٩٧؛ والبداية والنهاية ٨: ١٨١.

(٧) تاريخ الطبري ٤: ٢٧٥، ٢٨١.

(٨) الفتوح ٥: ٤٠.

(٩) الإمامة والسياسة ٢: ٨؛ وجواهر المطالب ٢: ٢٦٥.

(١٠) راجع: مبعوث الحسين: ١٠٢.

يضاف إلى ذلك كون الكوفة أقرب البلدان إلى التشيّع آنذاك بحيث يمكن حشد الجيوش منها، فمصر أقرب إلى العثمانية والأموية منها إلى العلويين آنذاك، وفارس ليس فيها رصيد يذكر لأهل البيت، والبصرة عثمانية الهوى، ومنطقة الحجاز غير قادرة على الصمود العسكري إطلاقاً كما أكّدته أحداث ما بعد كربلاء، واليمن بلاد فقيرة آنذاك لا يمكن لها أن تستمرّ في الانشقاق عن السلطة المركزية، على خلاف الكوفة وما لها من خراج هائل وبلاد تتبع لها[1]؛ ففي ظروف كهذه هل يجوز لقائد حكيم أن يترك كلّ هذه المعطيات ويتكل على احتمال الغدر والخيانة؟ بل لو اغتال مسلمُ بن عقيل عبيدَ الله بن زياد ـ كما يقول الشريف المرتضى ـ في دار شَريك بن الأعور، لحسم الأمر لصالح الإمام الحسين، لكنّ مسلماً رفض معللاً بالنص المعروف عن النبي بأنّ «الإسلام قيّد الفتك»؛ فلعلّ الشخصيات التي أشارت على الحسين بعدم الخروج لم تكن مطّلعةً على تمام هذه التفاصيل والمجريات[2]، بل اتكلت على الصورة النمطية التي كانت تحملها عن تجربة البيت العلوي مع أهل الكوفة. علماً أنّ تفاوت مستوى قوّة الحضور والتأثير بين معاوية وولده يزيد يمكن أن يشكّل فرصةً مناسبة للخروج على يزيد؛ لأنّه لا يحظى بالقوّة التي يكان يحظى بها والده، ولهذا اضطرّ لارتكاب مجازر متعدّدة خلال سنوات قليلة جدّاً من حكمه، وما ذلك إلا لحاجته إلى بسط نفوذه وكثرة معارضيه.

وعلى فرض صحّة الروايات التي نقلت عن بعض الشخصيات الكبيرة، وبعضها ضعيف المستند تاريخياً ورجالياً، لكن هل يصحّ القبول بها مع وجود حجّة على الإمام ـ وهو الناصر والمعين ـ ونحن نعرف أنّ الإمام يعمل بالظاهر في حياته وليس بالعلوم الإشراقية الغيبية التي عنده؟! لست أدري لو أنّ الحسين لم يخرج بعد كلّ هذه الرسائل والظروف لربما قال النقّاد والمستشرقون: إنّه أيضاً غير ناضج سياسياً! فقد ترك فرصاً ثمينة، فالمشكلة تكمن في الأفكار المسبقة التي نسقطها على تحليل التاريخ، ولا سيّما عندما نقرؤه بعد وقوعه لا في ظرفه الزمكاني.

---

(١) انظر حول مبرّرات ترجيح الكوفة في حركة الإمام الحسين على غيرها: باقر شريف القرشي، حياة الإمام الحسين ٣: ١١ ـ ٢٠؛ ومحمد جواد الطبسي، مع الركب الحسيني من المدينة إلى المدينة، وقائع الطريق من مكة إلى كربلاء ٣: ١٥ ـ ٢٧.

(٢) انظر: تنزيه الأنبياء: ٢٢٩ ـ ٢٣٠؛ وتلخيص الشافي ٤: ١٨٧.

وربما لهذا كنّا نجد في بعض الروايات أنّ الإمام يريد أن ينظر في الأمر ويفكّر فيما يقولون، ولعلّه كان ينتظر توافر المعطيات ليرى ماذا يمكن أن يتخذ من إجراء، وهذا كلّه عملٌ في غاية الحكمة والإتقان، والإنسان مكلّف بالوظيفة وطلب النتيجة الحسنة، وقد تحصل وقد لا تحصل، فالهزيمة ليست خطأً من الإمام وإنّما من تخاذل من طلبوه، فهل نحمّل أحداث أُحُد للنبيّ؟!

ثمّ لماذا نصوّر وجوه المسلمين رافضين لخروج الحسين وننسى أنّ هناك الكثير منهم كانوا معه؟! ولا يخفى على أحدٍ كم هو عدد الصحابة والوجوه الذين كانوا مع الحسين في كربلاء، فلا يفترض أن نصوّر المشهد استبداداً بالرأي من الحسين في مقابل إجماع وجوه المسلمين، وهذه نقطة جديرة بالتأمّل.

هـ. استمرار الحسين في المسير شمالاً بوصفه نقداً على التفسير السياسي، قراءة وردّ

ذكر بعض العلماء الباحثين[1]، أنّه إذا كان هذا التفسير صحيحاً فلماذا استمرّ الإمام الحسين في سيره شمالاً بعد علمه بمقتل ابن عقيل وقيس بن مُسْهِر (مُسَهَّر) الصيداوي وغيرهما من الرجال والأنصار، وتخاذل أهل الكوفة وتركهم له؟! إنّ هذا الاستمرار ليس له أيّ معنى سياسي إطلاقاً؛ لأنّ كل المبرّرات التي طرحت لحركته على أساس سياسي ستنهار هنا، فقد كان يفترض به أن يعود فوراً، وهذا ما لم يحصل.

ويمكننا حشد الشواهد لهذا الكلام الذي ذكروه بصرف النظر عن قصّة ابن عقيل و.. فلقاء الحسين بالفرزدق كان في منطقة الصفاح أو بالشقوق أو بذات عرق[2]، وهي قريبة من مكّة، أي قبل مسافة كبيرة من ملاقاة جماعة الحر بن يزيد الرياحي، وكذلك لقياه للأعرابيّين من بني أسد

---

(١) انظر: الحكيم، ثورة الحسين: ٢٢؛ وتأمّلات في حركة ذكرى عاشوراء: ١٩؛ ومحمد الصدر، أضواء على ثورة الحسين: ٧٦ ـ ٧٨.

(٢) انظر: تاريخ الطبري ٤: ٢٩٠؛ الإرشاد ٢: ٦٧ ـ ٦٨؛ ومناقب آل أبي طالب ٣: ٢٤٥؛ ومقاتل الطالبيين: ٨٣؛ ومثير الأحزان: ٢٨ ـ ٢٩؛ والكامل في التاريخ ٤: ٤٠؛ والبداية والنهاية ٨: ١٨٠؛ وإعلام الورى ١: ٤٤٥ ـ ٤٤٦؛ ومحمد بن طلحة الشافعي، مطالب السؤول في مناقب آل الرسول: ٣٩٦؛ وكشف الغمة ٢: ٢٥٣ ـ ٢٥٤؛ والفصول المهمة ٢: ٨٠٣ و.. وحول الخلاف في تحديد مكان لقيا الفرزدق انظر: محمد جواد الطبسي، مع الركب الحسيني.. وقائع الطريق من مكّة إلى كربلاء ٣: ١٨٦ ـ ١٨٨.

قبل ملاقاة الحر[١]، ولقاؤه بشر بن غالب الأسدي في ذات عرق أو الثعلبية[٢].

وهذه الملاحظة جيّدة، غير أنّه يمكن التوقّف عندها من ناحيتين:

أوّلاً: الحديث عن هذا الأمر تعارضه بعض النصوص التاريخية التي سبق التعرّض لها، والتي تتحدّث عن عرض الإمام على القوم الذهاب إلى مكان آمن وتركهم؛ فهذا الكلام معناه أنّه عندما أيقن بتحوّل الظروف طلب التوجّه إلى مكان آخر يكون فيه في أمان، ولم يكن يريد الاستمرار لو سمحوا له بهذا الخيار. وربما من هنا بدا التردّد في كلمات السيد محمد الصدر في هذا المجال؛ إذ احتمل أخيراً أن يكون الإمام غير قادر على الذهاب إلى اليمن التي كانت المنطقة الأوفر حظاً بعد الكوفة؛ حيث كان قد خرج من مكّة في ذلك الوقت وبدت الأمور بالنسبة إليه صعبة، فكأنّه صار يائساً من الحياة، بحسب تعبيره[٣]، وربما من هنا أيضاً نشأت فكرة أن الحسين كان يغلب على ظنّه أنّهم لن يقتلوه لمكانه من رسول الله، وهذا يعني أنّ قتلهم لبعض الشخصيات لن يمتدّ لقتله هو بنفسه، نظراً لمكانته الاستثنائية، وقد جعل هذا الاحتمال الطبرسيُّ أحدَ احتمالين في تفسير خروج الإمام الحسين[٤]؛ وعليه فمن يأخذ بهذه الروايات عليه التوقف مع هذه الملاحظة هنا، أو الجواب عنها، تماماً كما يفترض بالآخرين أن يفسّروا الاستمرار في المسير.

ثانياً: إنّ هذه الملاحظة تبطل التفسير السياسي البحت القائم على جعل دعوة أهل العراق للإمام هي محور الحركة الحسينية، لكنّها لا تنفي أن تكون الحركة الحسينية قد تعدّدت المبرّرات لها؛ إذ يمكننا للخروج من هذه الملاحظة وتبعاتها أن نجمع هنا بين نظريّتي: تجنّب البيعة والعامل السياسي، بصرف النظر عن تحديد أيّ من هذين العاملين كان هو الأساس؟ فلما علم الحسين بفشل المشروع في الكوفة، لم يرجع إلى مكّة ولا المدينة؛ لأنّه سوف يقتل هناك، كما أسلفنا

---

(١) انظر: مقاتل الطالبيين: ٧٣.

(٢) انظر: الفتوح ٥: ٦٩ ـ ٧٠؛ واللهوف: ٤٣؛ وأمالي الصدوق: ٢١٧ ـ ٢١٨؛ وبحار الأنوار ٤٤: ٣٦٧؛ والعوالم: ٢١٧؛ و..

(٣) أضواء على ثورة الحسين: ٧٧ ـ ٧٨.

(٤) مجمع البيان ٢: ٣٥؛ وقد استعرض هذا الاحتمال محمد جواد الطبسي ثم ردّه بمسألة الاعتقاد الشيعي بعلم الإمام بغدر أهل الكوفة، فراجع: مع الركب الحسيني.. وقائع الطريق من مكّة إلى كربلاء ٣: ٢٢ ـ ٢٣.

المؤشرات التاريخية على ذلك، فاستمرّ نحو العراق باتجاه الشمال إمّا كسباً للوقت؛ بحيث بعد أن وصله الخبر ما استطاع الرجوع، فكان يريد أن يستقرّ فترة لكسب الوقت فاتجه شمالاً ليصل مكاناً ما ثم يعود! أو أنّه يتخيّل للناظر ـ كما يقول هبة الدين الشهرستاني[١] ـ أنّه كان يريد عبور الفرات نحو الأنبار أو المدائن؛ علّه يجد لنفسه أنصاراً وشيعة، أو لعلّه كان اقتراحاً من الحرّ بن يزيد الرياحي للخروج من المأزق، كما تفيده بعض الروايات التاريخيّة[٢].

توظيف قراءة المطهري لنظريّة تعدّد العوامل والأسباب في تحقيب مسيرة الحسين زمنيّاً

ونظريّة تعدّد العوامل المسبّبة للحركة كان فصّل فيها الشيخ مرتضى مطهري، ليس بقصد الانتصار للتفسير السياسي؛ فقد كان من المعارضين له، وإنّما بقصد التحليل ووضع أسباب الحركة ضمن نظام من الأولويات والرتبية؛ **فقد ذهب المطهري إلى أنّ الشواهد بأكملها تؤكّد أنّ حركة الإمام الحسين انطلقت من ثلاثة عناصر، هي:**

العنصر الأوّل: عنصر رفض بيعة يزيد؛ وهذا العنصر الرافض هو الذي حرّك الحسين للخروج من المدينة المنوّرة، كما صار واضحاً بملاحظة النصوص التاريخية. وهذا معناه أنّ عنصر الفرار من البيعة كان عنصراً أساسياً في انطلاقة الحركة واستمراريّتها.

العنصر الثاني: عنصر دعوة أهل الكوفة للإمام الحسين، وهذا العنصر لم يكن في المدينة بل ـ كما صار واضحاً ـ فإنّ رسائل أهل العراق وصلت للحسين بعد حوالي أربعين يوماً من خروجه من المدينة، أي بعد أن علموا بخروجه، كما يؤكّده أيضاً لقاء كبار رجال الكوفة بهذا الصدد، من هنا يلاحظ على التفسير السياسي الذي طرحه الشيخ نعمة الله صالحي نجف آبادي أنّه ركّز على هذا العنصر الثاني في حين كانت ولادة هذا العنصر متأخرةً عن انطلاقة حركة الحسين برأي المطهّري.

العنصر الثالث: عنصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي تكشف عنه بعض النصوص الحسينية التي سبق أن أسلفنا ذكرها، وهو عنصر برز في نصوص الحسين حتى وهو في المدينة

---

(١) نهضة الحسين: ٨٧.

(٢) الإرشاد ٢: ٨٠ ـ ٨١؛ وروضة الواعظين: ١٧٩.

المنوّرة، ممّا يدعم فرضية أنّ دعوة أهل الكوفة كانت عنصراً ثانوياً[١].

وأقصد من الاستعانة بوجهة نظر المطهري هنا، أنّه لا يوجد ما يؤكّد أنّ الإمام الحسين خرج من المدينة يحمل مشروعاً سياسيّاً في العراق، وإنّما لم يرد البيعة فترك المدينة بلا أملٍ في الرجوع اليها، ولم يشأ أن تظلّ نساؤه وأمواله تحت رحمة القوم؛ لاحتمال ظهور مستجدّات في الأمر، لكن لما بلغته رسائل أهل الكوفة وغيرهم، بدأت تتبلور فكرة الحركة السياسيّة الثورية، فأقدم على مقدّماتها من إرسال مسلم بن عقيل وغيره، ثم لما علم بخطّة اغتياله في مكّة استعجل خروجه، وكانت أكثر الفرص آتية من ناحية العراق، فاتجه نحوها، وبلغه استتباب الوضع فاكتملت الفكرة لأخذ العراق ومناهضة حكم الشام منه، ولّما عادت الأخبار تنبؤ بتدهور الأوضاع لم يعد يمكن وضع برنامج سياسي مضمون، لكنّه كان يحتمل أنّ توجهه إلى العراق رغم المعطيات قد يقدّم فرصاً أكبر من توجّهه نحو أيّ بلد آخر بعد عجزه عن الرجوع إلى مكّة والمدينة، فاستمرّ يجدّ السير تحدوه الآمال بوضعٍ ما لحركةٍ سياسيّة ما وإن ضعفت احتمالات نجاحها، ولّما جاء الحرّ بن يزيد الرياحي، وتفاقمت الأوضاع، عزم على الشهادة حيث رآها السبيل الوحيد المتبقّي للنهوض بالأمّة.

من هنا؛ فهذه الملاحظات لا ترد على التفسير السياسي، بل تضيّق بعض مساحاته على امتداد المسافة الزمنيّة لحركة الحسين؛ لهذا نعتقد أنّ أقوى مشكلة تواجه التفسير السياسي هي مشكلة النصوص الكثيرة الدالّة على إنباء النبيّ ﷺ وأهل البيت بشهادة الحسين[٢]، وبهذا تمتاز هذه النصوص عن قضية العلم اللدني للإمام، فإنّ ذاك العلم حيث كان خاصّاً بالإمام أمكن التمييز فيه بين الظاهر والواقع كما أسلفنا، لكنّ هذه النصوص تخبر عن إنباء المعصومين للناس بأمر

---

(١) انظر حول رأي مرتضى مطهري: الملحمة الحسينية ٢: ٧ ـ ٥١، ٢٢٧ ـ ٢٥٦؛ ومهدي بيشوائي، سيرة الأئمة: ١٤٥ ـ ١٦٣؛ وقد حاول بعضهم التأكيد على الامتزاج بين العوامل الثلاثة وأنّها لم تكن مترتبة زماناً بل متداخلة؛ فانظر: علي الشاوي، مع الركب الحسيني.. الإمام الحسين في المدينة المنوّرة ١: ٣٦٥ ـ ٣٦٩.

(٢) راجع حول هذه النصوص مختلف مصادر السيرة والمقاتل وكتب التاريخ المعروفة، ومن باب المثال انظر: مع الركب الحسيني من المدينة إلى المدينة، الشيخ عزت المولائي والشيخ محمد جعفر الطبسي، الإمام الحسين في كربلاء ٤: ٣٦ ـ ٦٨.

الحسين، وإن كنّا علّقنا عليها أيضاً بما يُضعف من قوّة مقاومتها للنظريّة السياسيّة التي نراها هي النظريّة الأرجح في تفسير حركة الحسين بالتفصيل والحدود الزمنيّة التي بيّناها.

النظريّة الرابعة: النظريّة الرسالية الإحيائية

تعرف هذه النظريّة في الفترة المتأخّرة، وقد اشتهرت بها مدرسة السيّد محمد باقر الصدر، حيث ذكرها الصدر وشرحها تلامذته وأنصاره، كما تبنّاها غير واحد من العلماء، مع اختلاف في كيفيّة التعبير[1]. وسبق إلى طرح روحها ـ بعيداً عن ابن طاووس نفسه ـ احتمالاً تنزّليّاً المحقّقُ النجفي حيث اعتبر وهو يفكّ إشكاليّة الإلقاء في التهلكة في حقّ الحسين، أنّ الحسين حفظ دين جدّه وأبان كفر الآخرين عند المؤالف والمخالف، ودليل الإلقاء في التهلكة لا يخرج عن دلالته على التحريم إلا بمصلحة أقوى، لهذا قد تكون هناك ضروراتٌ ما فرضت الموقف[2].

وتذهب هذه النظريّة إلى أنّ التفسير السياسي ـ على صحّته ـ يجعل حركة الحسين عليه السلام محدودةً زمكانياً، فيما التفسير الرسالي يعطيها بُعداً عملياً وتاريخياً فيوسّع حضورها التاريخي. وخلاصة هذا التفسير أنّ عليّاً والحسن كانا يواجهان مشكلة الشكّ وعدم الوضوح في الأمّة، بينما الحسين كان يواجه في الأمّة مرض موت الضمير، وفتور الهمم، وضياع القيم، ففي فترة العشرين عاماً بعد شهادة عليّ قام معاوية بحرف وعي الأمّة، وكسر عنفوانها، وقتل روح العزّة والشموخ فيها، **فالأمّة باتت تعيش أزمة إرادة لا أزمة معرفة؛** لأنّها تعرف أنّ الحسين على حقّ ويزيد على باطل، لكنّ الإرادة قد ماتت، وبهذا تكون الثورة بهدف الاستشهاد كي يصحو ضمير الأمّة، ويهتزّ كيانها، بمنظرٍ مأساوي فجيع، يعيدها حيّةً من جديد، لتعيد إحياء الإسلام، وبعث الروح الرساليّة. وتلك النصوص كلّها التي تتحدّث عن إرادته إصلاح الأمور يمكن تفسيرها أيضاً

(١) انظر: هاشم معروف الحسني، سيرة الأئمة الاثني عشر ٢: ٩٠ ـ ٩٢؛ وموسى الصدر، سفر شهادت، گفتارهای درباره واقعه عاشورا: ١٣ ـ ٣٢؛ وعبد الحسين شرف الدين، المجالس الفاخرة: ٤٤ ـ ٥١؛ ومحمد جواد مغنية، الحسين وبطلة كربلاء: ١٧ ـ ١٨، ٢٢، ٦٧ ـ ٦٨؛ وشريعتي، الحسين وارث آدم، مجموعه آثار ١٩: ١٨٩؛ ومحمد حسين الطباطبائي، بحثى كوتاه درباره علم إمام: ٥٢ ـ ٥٦؛ وجعفر السبحاني، الأئمة الاثني عشر: ٧٧ ـ ٨٩؛ وله أيضاً: أضواء على عقائد الشيعة الإمامية: ١٥٧ ـ ١٦٢؛ وغيرهم.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

بهذا التفسير، وهذا ما حصل فعلاً، كيف اهتزّ ضمير الأمة بعد شهادته بحركة التوابين وأحداث مكة والمدينة وغيرها[١]، وبه نجمع بين كلّ الروايات الغيبيّة والمستقبليّة والمعطيات السياسيّة والميدانية، ولا نقع في أيّ محذور يخصّ علم الإمام.

من جوانب الضعف والقصور في النظريّة الإحيائيّة

هذه النظريّة من النظريات التي تحمل افتراضاً منطقياً في الثقافة الدينية، إلا أنّه إذا استُبعدت نظريّة علم الإمام، إما من أصلها أو توظيفها كما أشرنا سابقاً، إلى جانب إنكار الروايات الدالّة على التنبؤ بشهادته من قبل الرسول أو إعادة تفسيرها بالطريقة التي قدّمناها، فإنّ هذه النظرية ستغدو خلاف ظاهر النصوص والأحداث، ولا شاهد لها، بل الشيء الذي يفهمه أيّ قارئ للتاريخ هنا ـ بعيداً عن القراءات الأيديولوجية المسبقة ـ هو الاقتراب من الفهم السياسي أو الفرار من البيعة؛ إذ ليس هناك نصّ واضح أو موقف صريح يبيّن هذا الهدف الحسيني، فهو عمليّة تأويلية، تهدف فضّ الاشتباك بين النظريّة الغيبية والنظريّة السياسيّة عبر طريقة جمع تجعل الشهادة ذات معنى، خلافاً لما فهمه صالحي نجف آبادي، وتعطيها دلالة معقولة، خلافاً لنظريّة نفي التعقيل، **وبهذا يمكن اعتبارها ضرورةً نظريّة، بمعنى أنّ المعطيات تشابكت ففرضت الضرورةُ فرضيّةً من هذا النوع لفضّ الاشتباك**، وهذا كلّه على خلاف نظريّة هدفيّةِ تغيير الواقع أو تجنّب البيعة، فهي أقرب لدلالة النصوص والوقائع بدون توسّط مفهوم غير مختزَن في النص أو الحدث نفسه؛ وعليه، فمعيار البحث في هذا الموضوع هو النصوص المذكورة ودراستها من ناحية المصادر والأسانيد والمتون، إلى جانب الرصد التاريخي لها. بعد أن تحدّثنا عن سائر المعطيات والشواهد التي تقف لصالح التفسيرات الثلاثة السابقة أو ضدّها، فلا نعيد.

بل قد يقال بأنّه لو كان الهدفُ هو الثورة على بني أميّة بعد إحياء ضمير الأمّة، فلماذا نجد أنّ هذه الثورات التي وقعت كثورات التوابين وغيرها لم تكن بموافقة أهل البيت كالإمام زين

(١) انظر: محمد باقر الصدر، أئمّة أهل البيت ودورهم في تحصين الرسالة: ٣٠٩ ـ ٣٥٨؛ والهاشمي، الثورة الحسينية، مجلة المنهاج، العدد ٣٠: ١٩، ٢٣ ـ ٣٣؛ ومحمد الصدر، أضواء على ثورة الحسين: ٧٨ ـ ٨٢؛ والآصفي، الجهاد: ١٦٦ ـ ١٦٩؛ وله أيضاً: وارث الأنبياء: ٢٠٩ ـ ٢٢٨؛ والحكيم، ثورة الحسين: ٣٩ ـ ٥٢؛ وعادل الأديب، الأئمّة الاثنا عشر، دراسة تحليلية: ١٠٥ ـ ١٣٨.

العابدين ثمّ الإمام الباقر وفقاً للرأي السائد؟! إلا إذا قصد من إحياء ضمير الأمّة بقاء ضميرها حيّاً بثقافة الثورة عبر العصور، أو أنّ خللاً ما قد حدث بعد تحقّق إحياء ضميرها.

وقد ناقش بعضٌ هذه النظريّة بأنّها غير معقولة؛ إذ ألم تأتِ فرصةٌ من هذا القبيل مع شخصٍ من أهل البيت بعد الحسين كي يقوم بنفس عمل الحسين؟! فلماذا لم تتكرّر هذه التجربة إطلاقاً؟!(1).

غير أنّ هذا الإشكال لا يبدو لي كافياً، رغم مشروعيّة السؤال الذي يحتويه من حيث المبدأ؛ لأنّ عدم تكرّر الظروف خلال مائتي سنة بعد شهادة الحسين، ليس أمراً غريباً في عالم المتغيّرات السياسيّة، وبخاصّة أنّ ضخّ تجربة من هذا القبيل لم يعد بنفس المستوى؛ لأنّه حدثت تجارب عديدة لثورات انتهت بشهادة أبنائها، فالأمّة ربما تعوّدت على هذا النَفَس، ولم يعد من السهل خلق أيقونة مشابهة في ظروف مختلفة.

وقفة تقويميّة مختصرة مع محاولة السيد علي الخامنئي

وفي تحليلٍ يلتقي جزئيّاً مع هذه النظريّة من جهة ومع النظريّة السياسية من جهة ثانية، ويقترب كثيراً من كلام المحقّق النجفي من جهة ثالثة، يذهب السيد علي الخامنئي إلى أنّه يجب التمييز بين هدف الحسين والنتيجة، فهدف الحسين كان إنقاذ دين جدّه من الاضمحلال والزوال، وإعادة الإسلام والمجتمع الإسلامي إلى الوضع الصحيح، وهو بخروجه هذا كان يريد تحقيق ذلك، فحالة الخروج كانت في وضع التهديد الوجودي للإسلام نفسه، فإذا أمسك بالسلطة حقّق ذلك، وإذا لم يمسك بها بل استشهد أحيا ضمير الأمّة وحقّق الوعي والنهوض وبقاء الدين بروحه الصافية أيضاً، وألهم اللاحقين منطق الثورة لحفظ الدين، وكأنّ النظريّة السياسية والنظريّة الرساليّة صحيحتان وغير صحيحتين معاً عنده. وهذا معنى بعض النصوص عن الإمام الحسين بأنّ على الإسلام السلام إذا حكم أمّةَ المسلمين شخصٌ مثل يزيد(2). وكأنّ الخامنئي أراد تخطّي النقاش النمطي في العصر الحديث حول هويّة الحركة الحسينيّة، حتى لا يجد

(1) انظر: كربلاء بنظرة لا مذهبيّة: ١٠٦ ـ ١٠٨.

(2) انظر له: إنسان بعمر ٢٥٠ سنة: ٢٠١ ـ ٢١٩.

نفسه واقفاً مع التفسير السياسي ضدّ فكرة علم الغيب أو بالعكس.

والذي يبدو أنّ السيد الخامنئي يفترض أن لا يرى خروج الحسين لغاية إقامة الدولة، فالدولة ليست مقصداً له، بل ممرّاً، وهذه نقطة مهمّة من شخصيّةٍ مثل الخامنئي في تحليل الحركة الحسينيّة، وبخاصّة فيما تتركه على طريقة توظيف الحركة الحسينيّة في فقه الثورة على الأنظمة، كما سوف نرى قريباً إن شاء الله.

لكنّ النقطة المهمّة هنا أنّ العصور الإسلاميّة الأولى كان المحور فيها هو الدين والشريعة، فلا معنى للحديث عن الإمساك بالسلطة بعيداً عن مفهوم الشريعة؛ لأنّ الشريعة هو المحور وليس السلطة، على حدّ تعبير الدكتور وائل حلاق. ومن الطبيعي أنّ التفسير السياسي يريد أيضاً أن يتوصّل إلى أنّ خروج الحسين هو بهدف حماية الدين وبقائه وتعاليه، فليس قصده فكّ الارتباط بين السلطة والشريعة، فنظريّة السيد الخامنئي غير مفهومة لي إلا من جهة فكرة الخطر الوجودي، ومفهوم "الخطر الوجودي على الإسلام" مفهومٌ هلامي غير محدّد بدقّة هنا في كلمات الخامنئي، فما هي العناصر التي إذا حصلت قلنا بأنّ ثمّة خطراً وجوديّاً على الإسلام؟ وكيف يمكننا تحديد ذلك؟ وإنّما نسأل هذا السؤال؛ لأنّ السيد الخامنئي كان قارن بين حركة الإمام الحسين وحركة السيد الخميني في وحدة الهدف، الأمر الذي يعقّد فكرة الخوف الوجودي على الإسلام.

يضاف إلى ذلك أنّ محاولة الخامنئي تبدو لي غير كافية في حلّ المشكلات العويصة القائمة هنا بين الأطراف المتنازعة، بل كأنّها أرادت أن تتخطّاها وتتجاهلها أو تجري مصالحة بينها عبر ذلك، وإلا فهل كان الحسين عالماً بشهادته أو لا؟ فإذا كان عالماً فهذا هو نفس النظريّة الرساليّة التي ترى شهادته بهدف هزّ ضمير الأمّة للنهوض خوفاً على الإسلام، وإذا لم يكن عالماً عادت المواجهة التي كانت قائمة بين التفسير السياسي والمشهور، وكأنّ تفسير السيد الخامنئي يعطي هدفاً مثاليّاً دون أن يبتّ في الهدف المباشر، مع أنّ التنازع كلّه حول الهدف المباشر هذا، وإلا فالكلّ متفق على أنّ الهدف المثالي هو إنقاذ الدين وحمايته وإعادة الأمور في الأمّة إلى نصابها.

خلاصة التصوّر الراجح في الحركة الحسينيّة

لقد رأينا أنّه لم يتوقّف تدفّق الفرضيات التفسيرية لهذا الحدث التاريخي الذي وقع في القرن الهجري الأوّل، فكلّ فريق من موقعه العقدي أو خلفيّاته الفكرية مارس تفسيراً له، وقوّم من

منطلق هذا التفسير الحدثَ نفسه، فرأى بعضهم أنّ ما قام به الإمام الحسين لا يعدو أن يكون انتحاراً سياسياً وجسديّاً لم يُنتج أيّ شيء، وأنّه كشف عن سذاجة سياسية وانفعال عاطفي لم يقرأ الأمور بعقليّة واقعيّة، فيما ذهب فريقٌ آخر إلى القول بأنّه كان انتصاراً تاريخياً أبدى نفسه في تفوّق القيم والمبادئ تارةً وفي تداعي الدولة الأمويّة بعد عقود تارةً أخرى.

يبدو لي ـ إذا أردت استبعاد بعض المنطلقات المذهبية، مع تأييدنا للفريق الثاني من حيث المبدأ ـ أنّ غير فريقٍ من هؤلاء فسّر المشهد وقوّمه وفقاً لافتراض أنّ حركة الإمام الحسين من المدينة إلى مكّة ومنها إلى الكوفة فكربلاء، كانت في تلك اللحظة الزمنية مرسومةً وفقاً لهدف واحد، ومن ثمّ فنحن نحاكم هذه الحركة في سياق هذا الهدف الواحد، **لكنّ الفرضيّة الأقرب في تفسير الحركة أنّه قد حصل فيها تحوّل في الأهداف الاستراتيجيّة بين الخروج من المدينة، والخروج من مكّة، وخيار القتال في كربلاء:**

أ ـ فالخروج من المدينة كان بهدف تجنّب تقديم البيعة ليزيد الذي رآه الحسين لا يملك أدنى مقوّمات الإمامة، ولهذا خرج بسرعةٍ من المدينة مع أهل بيته خلال ثلاثة أيام على أبعد تقدير بعد وصول خبر وفاة معاوية ومطالبة يزيد بأخذ البيعة من الوجوه والأعيان، في تلك اللحظة لم يكن هناك قرار حرب ولا ثورة ولا انتحار ولا مشروع سياسي محدّد غير رفض البيعة، **مع احتماليّة أن يكون الحسين متوقّعاً أن تأتيه رسائل من أهل الكوفة فيقدم على خطوةٍ أكبر من ذلك**؛ لأنّه كان مسبوقاً بمطالبات كوفيّة ـ ومراسلات كذلك ـ بعد وفاة الحسن غير أنّه لم يكن يتجاوب معها، كما نصّ على ذلك السيد المرتضى وفق ما تقدّم[١]، وهنا كانت مكّة المكان الأنسب لدرس الخيارات الممكنة وكانت اللحظة مناسبة أيضاً، لحظة قرب موسم الحج.

---

(١) بل توحي بعض النصوص أنّ الحسين كانت له ارتباطات ببعض أهل الكوفة، وأنّه طالبهم ـ بعد رحيل الحسن ـ بالتزام الهدوء إلى أن يأتيهم موت معاوية، فيُخبرهم الحسين برأيه في تلك الحال، وعلى سبيل المثال ما جاء عند البلاذري في (أنساب الأشراف ٣: ١٥٢) حيث قال في الرواية: «وكتب إليه بنو جعدة يخبرونه بحسن رأي أهل الكوفة فيه، وحبّهم لقدومه وتطلّعهم إليه، وأن قد لقوا من أنصاره وإخوانه من يرضى هديه ويطمأنّ إلى قوله ويعرف نجدته وبأسه، فأفضوا إليهم ما هم عليه من شنآن ابن أبي سفيان، والبراءة منه، ويسألونه الكتاب إليهم برأيه. فكتب (الحسين عليه السلام) إليهم: إنّي لأرجو أن يكون رأي أخي رحمه الله في الموادعة، ورأيي في جهاد الظلمة رشداً وسداداً، فالصقوا بالأرض، وأخفوا الشخص، واكتموا الهوى، واحترسوا من الأظَّاء (الأظنّاء) ما دام ابن هند حيّاً، فإن يحدث به حدثٌ وأنا حيّ، يأتكم رأيي إن شاء الله».

ب ـ وبخروجه المريب من المدينة المنوّرة ورفضه البيعة، تواترت الأخبار إلى حواضر العالم الإسلامي، وقرّر وجوه الكوفة التواصل معه مجدّداً ليصله سفراؤهم ورسائلهم وهو في مكّة ملقين عليه الحجّة وهو يتعامل مع منطق الأشياء الطبيعي، هنا ظهر الخيار الاستراتيجي الجديد، وهو التوجّه نحو الكوفة لقيادة حركة سياسية انفصاليّة إذا صحّ التعبير، تُصلح الأوضاع في الأمّة وفي دين جدّه المصطفى، وما عزّز هذا القرار كان تتالي الأخبار بخطّة الاغتيال التي تستهدف الحسين في الحرم، الأمر الذي اضطرّه للخروج باكراً قبيل الحجّ، متجهاً نحو الشمال منتظراً أخبار سفيره مسلم بن عقيل لتحسم الخيارات بشكل نهائي، وبعد مجيء الرسول بأخبار مطمئنة حسم خيار الاستقرار في الكوفة، واستمرّ السير.

ج ـ وفي أواسط الطريق أو أواخره جاءت الأخبار المعاكسة، في لحظة لم توفّر للحسين خيارات جديدة مفتوحة، فلم تكن العودة إلى المدينة أو مكّة أو غيرهما بمجديةٍ، فقد وقع الخذلان، وفي مسيره نحو الشمال جاءه الحرّ الرياحي، وحال بينه وبين دخول الكوفة، فتحرّكت القافلة شمالاً دون هدف محدّد، وكان الاستقرار في كربلاء، ولمّا لم تتوفّر أي خيارات تفاوضيّة عدا خنوعه للذلّ وإقراره بخلافةٍ غير شرعية، قرّر الخيار الاستراتيجي الثالث، وهو الشهادة، ليكون مشعلاً للرفض والإباء، وليكتب بدمه الزاكي معاني العزّة والكرامة وقيم التضحية والتفاني في سبيل المبادئ العليا.

وأخيراً، ليس كلّ فشل مادّي تعبيراً عن فشل في الرؤى والتخطيط؛ لأنّ الأمور في الحركات الاجتماعيّة الكبرى لا تكون بيد طرف واحد يمسك بالخيط، بل هي دوائر من الخيوط الملتفة المعقّدة، إذ لا يصحّ القول بأنّ الأنبياء كانوا فاشلين بهذا المعنى؛ لأنهم لم يوفّقوا إلا لكي يؤمن معهم القليل.

تأجيل البحث في النظريّات الخارج ـ دينيّة، والخارج ـ شيعيّة في تفسير حركة الحسين

كانت هذه أبرز النظريّات في تفسير الحركة الحسينيّة، ولم نبحث في النظريّات القائمة على الفهم الخارج ـ ديني، والخارج ـ إمامي؛ لأنّ غرضنا هنا الحديث عن الجانب الفقهي المبنيّ من الأوّل على مرجعيّة حركة الحسين في الاستنباط الفقهي وهو أمرٌ منحصر في دائرة التفكير الشيعي، لهذا لم نبحث عن قراءات نقّاد الإمام الحسين في خروجه، بما في ذلك الرواية التي قدّمها

خصوم الحسين من الأمويّين وأنصارهم في تلك الفترة نفسها، وكذلك انتقادات بعض علماء أهل السنّة مثل القاضي أبي بكر بن العربي المالكي (٥٤٣هـ)، والمؤرّخ عبد الرحمن بن خلدون (٨٠٨هـ)، والداعية محبّ الدين الخطيب (١٩٦٩م)[١]، ولا على معالجات المستشرقين وأمثالهم للموضوع، مثل بعض الموسوعات ودوائر المعارف الغربيّة، من نوع أنّ النزاع ذو هويّة قبلية عشائريّة أو مرجعه لاختلاف الطبيعة النفسيّة والشخصيّة بين الحسن والحسين أو غير ذلك، تاركين الأمر لمناسبة أخرى.

هذا، ومن الضروري في هذه الملفّات الحسّاسة دراسة الأمور بعيداً عن التحيّزات السياسيّة وغيرها، فالتحيّز والحماس قد يفضيان إلى أخطاء بحثيّة، وكذلك معاداة بعض التيارات الإسلاميّة السياسية قد يوقع في الخطأ عينه. وأختم هنا بكلام مهم للميرزا الشعراني، حيث يقول: «وقد يتفق لبعض الرواة الغالين في عداوة المخالفين والمبالغين في خلاف المنحرفين عن أهل البيت عليهم السلام أن يجاوزوا الحدّ ويلزموا أموراً من غير عمد ليخالفوا أهل الخلاف تدعوهم إلى ذلك شدّة علاقتهم بالتشيع كما نرى جماعة في الأعصار المتأخرة ينكرون استحباب صوم عاشوراء مع الاتفاق على استحبابه ليخالفوا المخالفين، ويلتزمون بتحريف القرآن ليطعنوا به على أعداء أهل البيت عليهم السلام، مع أنّ مطاعنهم في الكثرة بحيث لا يحتاج معها إلى اثبات التحريف وهدم أساس الدين»[٢].

المرحلة الثانية: التأثيرات الفقهيّة وإشكاليّات الاستنتاج والتوظيف

طبقاً لما تقدّم، ومع استبعاد التفسير الأوّل، ودوران الأمر بين الثلاثة الباقية، أو بالبيان الذي بيّناه بما يجمع بين بعضها، لا بدّ من الخروج بنتائج؛ من هنا:

أ ـ لا شك ـ مبدئياً ـ في أنّ التفسير الثالث أقرب هذه التفاسير إلى تصحيح الاستناد لحركة الحسين في شرعيّة الخروج على الحاكم الجائر خروجاً مسلّحاً؛ لأنّها تفرض أنّ الحسين خرج

---

(١) هذا الموضوع إشكاليٌّ بامتياز في الوسط السنّي، من حيث التوفيق بين حركات الخروج في القرن الأوّل الهجري، وبخاصّة خروج الإمام الحسين، والنظريّة الفقهية السنيّة السائدة، ولا سيّما في أوساط السلفيّة التقليديّة وأهل الحديث من حرمة الخروج على الحاكم ووجوب إطاعته مطلقاً إلا إذا صدر منه كفرٌ بَواح.

(٢) الوافي ٢٢: ٥٠٥، الهامش.

بصورة عسكريّة لإسقاط نظام ظالم، فتكون دلالتها على ما نحن فيه واضحة جدّاً. ومعنى "الصورة العسكريّة" هو أنّ الحسين توافق مع قوات مسلّحة تمثلها العشائر والقبائل وانقلب بها على نظام الحكم في الشام.

ب ـ أمّا إذا أخذنا بالتفسير الرابع فقد يقال: إنّ هذا التفسير يعطينا دلالة على جواز الاستشهاد العمدي لإيقاظ الأمّة، دون الدلالة على شرعيّة الخروج المسلّح لإسقاط النظام أو إقامة نظام إسلامي؛ لأنّ الحسين ـ حسب الفرض ـ لم يكن يريد لا إسقاط نظام بني أميّة بنفسه، ولا إقامة نظامٍ إسلامي بديل كذلك.

لكن مع ذلك، وإذا مارسنا نظرة مقاصديّة لحركة الحسين ـ طبقاً لهذا التفسير ـ سنجد أنّ هذا الخروج عندما يراد له أن يحيي ضمير الأمة فمعناه أنّه يدفعها لاستنساخه وممارسة تجربة شبيهة به، أي أنّه من الناحية الطبيعية المفترضة سوف يحرّك جماهير الأمّة للثورة والرفض، وإلا ماذا سيكون معنى إحياء ضمير الأمة وهزّ كيانها الذي يتحدّث عنه هذا التفسير؟! وكيف يمكن أن يتحقّق إسقاط نظام الشام آنذاك بعد نهضة الأمّة بغير القوّة المسلّحة؟!

هذا، وثمّة إشكاليّات هنا نطرحها لمزيد من الدرس والبحث والتفكير:

أ ـ إشكاليّة البُعد اللاديني في السلطة

وتعني هذه الإشكاليّة أنّ الحسين كان يريد كشف عدم شرعيّة هذه السلطة وعدم كونها دينيّةً، وأنّ جمعها بين الديني والدنيوي كان جمعاً باطلاً، كما يذهب إليه العلامة محمد مهدي شمس الدين[1]، فهو يريد كشف (لا دينية النظام) بأسلوب من الصدمة الوجدانيّة، عندما يرى المسلمون أنّ هذا النظام قد قتل أسرة النبيّ صلى الله عليه وآله وشخصيّات من وجوه الصحابة، وليكون ذلك انطلاقاً لعدم جعل هذا النظام ورموزه ناطقين باسم الدين ولا معبّرين عنه، بقطع النظر عن لزوم إسقاطهم من سدّة السلطة بالقوّة أو لا، فطبقاً لهذا التفسير الرابع قد يصعب الاستناد إلى الثورة الحسينيّة للإفتاء بجواز الثورة المسلّحة وشبهها إلا في حالات شبيهة، مثل إرادة كشف لا دينيّة الحاكم، لا إسقاطه من سدّة السلطة؛ لأنّ كشف لا دينيّته يحمي الإسلام منه حتى لو لم يحمِ

(١) انظر له: فقه العنف المسلّح في الإسلام: ١٢٧، ١٢٩، ١٣٨ ـ ١٣٩.

المسلمين من بطشه.

وهذه الملاحظة لا تأتي على التفسير السياسي للثورة، لأنّ هذا التفسير لا يفترض حالة الصدمة الوجدانيّة التي تحدثها شهادة ابن بنت النبيّ في الأمّة، وإنما تطال التفسير الرابع بشكل رئيس، وما دامت الاحتمالات التفسيريّة في فعلٍ ما متعدّدة فيصعب ترجيح أحدها إلا بشاهدٍ أو معطيات إضافيّة أو نفي تمام الاحتمالات الأخرى.

ولعلّ ما يلتقي مع فكرة شمس الدين هنا هو ما نقلناه آنفاً عن الخامنئي؛ فإنّ مقتضى ما ذهب إليه هو اختصاص حالة الخروج بمورد الخوف الوجودي على الإسلام، لا مطلقاً.

ب. إشكاليّة الصمت في دلالة الأفعال

وفي قراءة تخضع لمعايير الدرس الأصولي، قد يورد على الاستدلال بخروج الحسين ـ كما أورده السيد الحائري[1] ـ حتى بالتفسير الثالث فضلاً عن غيره، أنّها فعل المعصوم، والفعل ليس فيه دلالة إطلاقيّة؛ فقد يكون خروج الحسين منحصراً بحالة الخوف على الإسلام أن يزول نهائياً، وفي هذه الحال لا شكّ في شرعيّة الخروج، ولو بالعنوان الثانوي، لكنّه لا يثبت جواز الخروج على الظالم لظلمه للرعيّة أو لعدم قانونيّة دولته، أو لفسقه الشخصي أو لعدم حكمه بالإسلام، مع سماحه للدين أن يواصل مسيره أو نحو ذلك.

وهذا الإشكال يعزّزه أنّنا لم نشهد تكراراً لهذه التجربة طوال عهد الأئمّة، رغم ظلم وجور الخلفاء الأمويّين ثمّ العباسيين، فكونها التجربة الفريدة، إلى جانب رفض الأئمة لبعض الحركات الثوريّة التي عاصروها ـ كما ألمحنا سابقاً لبعض ذلك ـ شاهد على صعوبة اتخاذ تعميم من الثورة لغير القدر المتيقّن المشار إليه، **ولا سيّما على نظريّة الشيخ شمس الدين الذي يذهب إلى أنّ علياً والحسن لم يخرجا على الخليفة، لا من أجل الخوف من إبادة الشيعة، بل من أجل حفظ كيان الأمة الإسلاميّة ووحدتها، وهكذا موقف سائر الأئمّة بعد الحسين**[2]. فاعتداء بني أمية على الناس بالظلم والقتل والجور، يضاف إليه احتمال إحساس الخطر على الدين كلّه وقيمه، قد يجيز الخروج

(١) الكفاح المسلّح: ٨٥ ـ ٨٨؛ وانظر: شذرات من فلسفة تأريخ الحسين: ١٦٦.

(٢) فقه العنف المسلّح في الإسلام: ١٢٦ ـ ١٢٧، ١٣٠ ـ ١٣١، ١٣٩.

المسلّح، لكنّه من غير المعلوم أنّه يجيزه في غير هذا النطاق.

وهذه الإشكالية لا بدّ من الأخذ بها، ومن ثمّ التفتيش عن المقدار المتيقّن للسير خلفه، فتبقى الحركة الحسينية شاهداً فقهيّاً هنا، لكنّها لن تحوي إطلاقاً يستوعب تمام حالات فساد الأنظمة.

والمخرج الوحيد من هذه الإشكالية هو ملاحظة بعض النصوص التي يطبّق فيها الحسين نفسه عمومات نبويّة على حركته، فإنّ هذه النصوص ـ إذا رآها الفقيه حجّةً معتبرة ـ يمكنها أن تكون دليلاً على التعميم، وقد أسلفناها، فلا نعيد؛ لأنّها تجعل حركة الحسين ضمن قانون لفظي يمكن التمسّك بإطلاقه.

وعلى أيّة حال، فالجزم بالتعميم مشكل جدّاً هنا.

ج ـ إشكاليّة التعارض في أفعال الأئمّة

هذه الإشكاليّة أثارها السيد محمد محمّد صادق الصدر، ويقصد بها أنّ الإمام الحسين قد خرج وترك التقية فيما التزم بها سائر الأئمّة من بعده، وفي هذه الحال لا نستطيع ترجيح أحد الموقفين ما داما قد صدرا من المعصوم، فتقع المعارضة بين الأفعال وتتساقط، فتسقط الدلالة على العموم ـ أي شمول التكليف للآخرين ـ ويرجع إلى القواعد العامّة[1].

هذا الكلام جيّد إذا قصد به عدم إمكان استفادة وجوب أو جواز الخروج المسلّح بنحو القاعدة العامّة، إلا أنّه لا يمنع من الأخذ بالقدر المتيقّن لمورد هذا الفعل أو ذاك، فإذا حصلنا على قدر متيقّن في كلّ واحدٍ من الفعلين أمكن الأخذ به بلا محذور؛ لأنّ التعارض هنا وقع بين إطلاقَي الفعلين دون الفعلين نفسيهما؛ فنرفع اليد عن الإطلاقين ـ على تقدير انعقاد إطلاق هنا ـ لصالح القدر المتيقّن لكلّ من الفعلين؛ وبهذا لا يخرج فعل الحسين عن الشمول للآخرين؛ بل حتى لو أجمل الأمر كليّاً لا يكون ذلك دليل الاختصاص به، بل هو من باب عدم الدليل على شكل التعميم لنا؛ فالمشكلة إثباتيّة لا ثبوتية؛ ولهذا ذكرنا هذا الوجه هنا ولم نذكره لدى بحث النظريّة الأولى.

بل يمكن القول بأنّ الفعل دليل الجواز، فتدلّ سيرة مجموعهم على الجواز، أي جواز الثورة

---

(١) شذرات من فلسفة تاريخ الحسين: ١٦٦ ـ ١٦٧.

وجواز عدمها ولو في الجملة، وهذا جزءٌ من مطلوب المستدلّين بثورة الحسين، نعم استفادة الوجوب صعبة ضمن الصيغة والإطار الذي بيّناه أعلاه، إلا إذا قيل: إنّ الاستدلال يكون بمعونة النصوص المحيطة بأفعالهم والتي تمنع عن القيام بغير ما قاموا به، مثل التي تذمّ من يترك التقيّة، أو من يتخلّف عن الحسين، وهذا بحث فقهي آخر يتعدّى دائرة الفعل، فلاحظ جيداً.

لكن يبقى أنّ أحد الفعلين يحتمل أنّه كان بعنوان ثانوي غير معروف لنا دون العنوان الأوّلي، فلا نستطيع إثبات الجواز بالعنوان الأوّلي، ولا إثبات الحرمة كذلك، بنفسيهما، فيصبح توظيف مثل دليل الفعل هنا في غاية الإشكال، بل تكون نتيجته مبهمة ما لم نخرج بنتائج تاريخيّة توضح المبرّرات والملابسات.

د. إشكاليّة اللاثوريّة في الحركة الحسينيّة

ثمّة مشكلة أخرى أمام الاستدلال بالحركة الحسينية على جواز الثورة المسلّحة ضدّ النظام الفاسد، ينقلها العلامة محمّد حسين فضل الله، ثمّ يناقشها بمخالفتها لظاهر النصوص والأحداث الحسينيّة[1]، وهو أنّ الإمام الحسين لم يكن يريد من الأساس القيام بثورة دموية، بل أراد إرسال مسلم بن عقيل للإمساك بزمام الكوفة؛ نتيجة تأييد وجوهها له دون حربٍ أو سفك دماء، فلا يحرز أنّه كان يريد الخوض بمعركة دموية ضدّ النظام الفاسد، وإنّما اضطرّ إليها في آخر المطاف اضطراراً؛ دفاعاً عن نفسه وأهل بيته.

هذه الفرضية تحتاج لوقفات جادّة لتحليل الموقف، وإن كانت المؤشرات ـ بحسب التحليل الذي أوردناه سابقاً ـ تساعد على عكس ذلك، فلا نطيل؛ فإنّه من البعيد جداً أنّ حكومة الشام لن تواجه حركة الحسين حتى لو سيطر على الكوفة بلا قتال، إلا إذا قيل بأنّ ذلك يكون من محاربة البغاة على الإمام مبسوط اليد، لا من الحرب لتحصيل بسط اليد، وفرقٌ بينهما، فتظلّ هذه الإشكاليّة ذات جدوى، وتحتاج لمزيد تأمّل.

هـ. من اللاثوريّة إلى فكرة صلح الإمام الحسين

لا بأس أن نختم هنا بوجهة نظر تقول بأنّ الإمام الحسين لم يقم بأيّ ثورة، ولم يكن لديه أيّ

(١) تأمّلات في حركة ذكرى عاشوراء: ١٨ ـ ١٩.

مشروع تغييريّ بالمعنى الواسع للكلمة، ولم تكن لديه أيّ فكرة حول حرب أو قتال أو دم أو ما شابه ذلك، وأنّ المسلمين وأتباع مذهب أهل البيت هم الذين صوّروا لأنفسهم عبر التاريخ أنّ هناك ثورة وحرباً وجهاداً ومشروعاً كبيراً أراده الإمام الحسين بحركته هذه.

سوف أحاول تقسيم الحديث ـ اختصاراً وبنحو الإجمال ـ إلى مرحلتين:

المرحلة الأولى: عرض القراءة التي ترفض الثورية وترى صلح الحسين.

المرحلة الثانية: مناقشة الأطروحة والتعليق الموجز عليها.

أمّا ما يخصّ بيان وجهة النظر هذه، فتبدأ هذه القراءة بتفحّص سلامة التقسيم السائد في الأوساط الشيعيّة بين الموقف الحسني والموقف الحسينيّ؛ حيث إنّ الذائع على الألسن بين الشيعة هو التمييز بين موقف الإمام الحسن وجعله رمزاً للصلح والسلم واللا حرب واللا عنف، وبين موقف الإمام الحسين وجعله رمزاً للثورة والمقاومة والبسالة والتضحية وسفك الدم والحرب؛ ومن ثمّ فإنّ هناك افتراضاً ينطلق منه الموقف الشيعي يقرّر وجود فرق جوهريّ بين الحركتين والموقفين؛ فحركة الحسن حركة سلميّة صلحيّة، فيما حركة الحسين حركةٌ ثوريّة مقاومة نضاليّة، تختزن كلّ معاني الشهادة والدم والحرب والقتال.

لكن هذا التصنيف غير صحيح؛ فلا يوجد منهج حسنيّ يختلف عن المنهج الحسينيّ في إدارة الأمور وتحرير قضايا المسلمين.

وفي ضوء هذا التأسيس يتمّ انتقاد تصنيف الناس والعلماء والحركيّين وأصحاب المشاريع السياسيّة إلى: حسنيين وحسينيين، لأنّه تصنيف خاطئ؛ إذ لا يوجد لدينا هذا الانقسام من البداية حتى نصنّف الناس وحركاتها ومشاريعها على أساسه.

من هنا، فشعار الإمام الحسين شعار ثوريّ، لكنّه من صنف الثورة على الحرب، بمعنى أنّنا نريد أن نقدّم صورةً مختلفة تفيد أنّ الحسين ثار ضدّ الحرب واللا سلم والعنف والقتال وسفك الدم، لا أنّه ثار وكانت ثورته عنفيّةً حربيّة، مختزنةً للقتال وسفك الدم.

إنّ المذهب الإمامي يعتقد بأنّ أهل البيت النبوي كلّهم نور واحد، والمفهوم من كلمة «نور واحد» هو عدم الامتياز فيما بينهم، فلماذا وضعنا جداراً، بين الحسن والحسين؛ حينما جعلنا الحركة الحسنيّة حركةً سلميّة، وجعلنا الحركة الحسينيّة حركةً عنفيّة كما يُصوّر؟! لقد اختلقنا بهذه

الطريقة حاجزاً بين هذين الإمامين، مع أنّ المفترض أن يكونا نوراً وضوءاً واحداً يشعّ على العالم، ولا امتياز ولا تمايز بينهما، فلماذا صوّرناهما على أنّهما يملكان خطّين سياسيّين، وكل خطّ يسير باتجاهٍ معاكس للخط الأوّل؛ حيث لكلّ منهما منطقٌ خاصّ في العمل السياسي يتغاير عن الآخر بدرجة مئويّة؟! وما هذا التصوير إلا مناقضاً للمبدأ العقديّ الذي يؤمن به الشيعة من أنّ أهل البيت نورٌ واحد ومنهج وخطّ واحد.

وإذا سألنا أنصار هذه الرؤية عن الهدف الذي كان يتوخّاه الإمام الحسين من حركته التي كان واقعها في نهاية المطاف حرباً وسفكاً للدماء؟ فإنّهم يجيبون بأنّ الذي حصل في عام (٦١) من الهجرة ليس هو الذهاب للاستشهاد كما هي النظريّة السائدة، وليس هو الذهاب لخوض حربٍ لاستلام سلطةٍ، كما هي النظريّة التي يختارها بعض العلماء مثل الشيخ نعمة الله صالحي نجف آبادي صاحب كتاب الشهيد الخالد، وإنّما مبايعة يزيد بن معاوية كانت أمراً مرفوضاً بالنسبة إليه وهكذا لاحقوه إلى حدّ القتل، فهو لا يريد أن يقاتل أصلاً؛ ولكن حينما هجموا عليه يريدون قتله؛ لأنه لم يبايع، اضطرّ لإشهار السيف دفاعاً عن نفسه، وهذا كلّ ما حصل، فلا يوجد هناك مشروع انقلاب على السلطة وعلى الهويّة الحاكمة انطلاقاً من العراق، ولا هناك مشروع حرب ومواجهة، ولا هناك مشروع تضحية شاملة بعشرات من الشهداء حتى تكون هذه التضحية موجبة لهزّة على مستوى الأمّة وإحياءً لضميرها، كلّ ما في الأمر أنّ الحسين لم يرد أن يعطي شرعيّةً للسلطة الحاكمة من خلال مبايعة يزيد بن معاوية، ففرّ من المدينة كي لا يبايع، ولحقوه إلى مكّة، ففرّ من مكّة إلى الكوفة، ولحقوه إلى الطريق، وكلّما طلبوا منه المبايعة أنكر ذلك ولم يطلب الحرب والقتال والمواجهة، وحينما رفعوا السيف يريدون قتاله في وسط الصحراء أشهر السيف حينذاك دفاعاً شخصيّاً عن نفسه.

ولذلك نجد أنّ الإمام الحسين قد طلب في عدّة مرات أن يَدَعوه للذهاب إلى أيّ مكان في ديار الله الواسعة، بينما الذي عنده مشروع سياسي أو استشهاديّ أو ثوريّ لا يمكن أن يتفوّه بمثل هذه الكلمات، كأن يختفي في كهف من كهوف الجبال أو يعيش في بطن الصحراء مثلاً، فما معنى أن يطالب بمثل هذه المطالب لأكثر من خمس أو ستّ مرات كما تشير الشواهد الروائيّة والتاريخيّة.

ومن خلال هذه الشواهد، نستنتج أنّ الإمام الحسين قام بذلك لكونه داعية صلح وسلم، ولكونه لا يريد أن يتحمّل مسؤوليّة الدماء التي ستسفك، ولم يكن شخصاً يودّ سفك الدماء أصلاً، فحركته نظير بعض الثورات التي شهدها القرن العشرين والتي أطلق عليها ثورات اللا عنف كالثورة الهنديّة مثلاً. **فالإمام الحسين هو رمز ثورة اللا عنف. ثورةٌ تقوم على أن نرفض ممارسة العنف لا على أن نمارسه.**

وتخلص هذه الرؤية في نهاية المطاف إلى النتيجة الآتية: إنّ الإمامين الحسن والحسين كانا يريدان إذا خاضا حرباً أن تكون عقلائيّة، ومعنى عقلائيّة الحرب أن يكون فيها توازن قوّة، وحينما لا يكون في الحرب مثل هذا التوازن فلن تكون حرباً عقلائيّة، والحسين يعلم بعدم وجود توازن قوى بينه وبين جيش يزيد بن معاوية أصلاً؛ حيث يمتلك الأخير البلدان الإسلاميّة بأجمعها، وهذا معناه أنّه من غير الممكن أن يخوض هذه الحرب؛ لأنّه إنسان عقلانيّ، ومثل هذا الإنسان لا يخوض حرباً لا تكافؤ فيها.

ولذلك يجد هؤلاء أنّ الإمام الحسن حينما شعر بعدم وجود توازن قوى مع معاوية بن أبي سفيان أقدم على إجراءات السلم والصلح؛ لأنه لا يمكن لحرب أن تخاض دون وجود توازن في القوى، وإلا اعتبرت انتحاراً وتهوّراً وعبثيّةً وسفكاً للدم يتحمّل مسؤوليّته هذا الفاعل أمام الله سبحانه وتعالى[1].

ويمكننا التعليق هنا سريعاً:

أوّلاً: ما أعتبره الإشكاليّة المنهجية وورطة المفارقات، فإنّ الذين ينتمون إلى تيار النقد الحداثي ـ إذا جاز التعبير ـ من أشدّ الناس إيماناً في الفكر الدينيّ بالنزعة التاريخيّة، أي النزعة التي تتحدّث عن أنّ ظروف الزمان والمكان تؤدّي إلى اختلاف المواقف والتقويمات والآراء والأفكار، فمثلاً يمتلك هذا الفريق توجّهاً دائميّاً يرون من خلاله أنّه لو واجه الإنسان حكماً معيّناً مثلاً، وهذا الحكم الفقهي لا ينسجم مع الواقع الحاضر، فإنّه يقول بأنّ هذا الحكم الفقهيّ يتناسب مع ذلك الزمان، ولذلك أصدره الرسول صلى الله عليه وآله ليحلّ مشكلةً زمانيّة مكانيّة ظرفيّة حاليّة

---

(١) يمكن ملاحظة بعض جوانب هذه الرؤية عند عماد الدين باقي، في مقاله: صلح الإمام الحسين، بين المنطق الحسني والعمل الحسيني، والمنشور مترجماً إلى العربيّة في مجلّة: نصوص معاصرة، العدد ٢٨.

في لحظة تاريخيّة معيّنة، ومن ثمّ فهذا الحكم لا يخاطب الحاضر بنفس الطريقة التي يخاطب بها الماضي.

هذه النزعة موجودة، وليست في أصلها أمراً باطلاً، ولكنّني أتحدّث الآن عن مدى صحّة توظيفها في هذا المكان الذي نتحدّث عنه، وإلا فأصلها يلتزم به حتى بعض الفقهاء المسلمين.

وما يبدو لي غريباً هو أنّ هذه الرؤية تعاطت مع الموضوع محلّ البحث بذهنيّةٍ لا تمتّ إلى هذا التفكير التاريخي بصلة على الإطلاق، أي إنّه وبدل أن تدرس ظاهرتين مختلفتين في التاريخ، إحداهما وقع فيها صلحٌ بين شخصين كانا يتحاربان، والثانية وقعت فيها حربٌ أدّت إلى مجزرة رهيبة في التاريخ، أقول: بدل أن تقرّر أنّ المواقف المختلفة بين الظاهرة الأولى والثانيّة تعود إلى اختلاف الظروف، ثمّ تقوم بدراسة الظروف التي برّرت هذه الاختلافات في المواقع، ألغت هذا الأساس في طريقة التفكير الذي تتبنّاه في أمكنة أخرى كثيرة، لتذهب فوراً إلى القول بأنّ الأئمّة نورٌ واحد، وكونهم كذلك يعني أنهم نسخة واحدة، وكأنّ التاريخ يعيد نفسه، فهل ينسجم هذا النمط من التفكير مع منطق القراءة التاريخيّة الذي يعدّ أحد أهم أساسيّات تفكير هذا الفريق الذي يشتغل على قراءة الأحداث التاريخيّة بنظرة تاريخيّة زمكانيّة؟! **وإذا كان أهل البيت نوراً واحداً، فإنّ ذلك لا يعني عدم وجود اختلافات في المواقف تبعاً للاختلافات القائمة في الظروف التاريخيّة.**

ثانياً: إذا كان أهل البيت النبوي نوراً واحداً، فنحن نسأل: كيف يمكن لهم أن يفسّروا لنا الاختلاف ما بين التجربة العلويّة والتجربة الحسنيّة، مع إغماض النظر عن التجربة الحسينيّة؟ فالتجربة العلويّة هي التي بادرت في حرب الجمل لقتال جيش البصرة، لا أنّها كانت تدافع عن نفسها دفاعاً شخصيّاً، فأين هو منطق المصالحة والمسالمة الذي تتحدّث عنه هذه النظريّة؟ وإذا كانوا نوراً واحداً فلماذا حصلنا على اختلاف في الأداء؟

ومهما جاءت الإجابة، فنحن نخلص إلى أنّ مبدأ (نور واحد) والذي ركّزت هذه الرؤية عليه، لا ينفي اختلاف المواقف السياسيّة التاريخيّة بين الأئمة، تبعاً لاختلاف الظروف والمتغيّرات الزمانيّة والمكانيّة.

ثالثاً: نصّت هذه الرؤية على مبدأ عقلانيّة الحرب، وهي بطبيعتها تقوم على توازن القوى،

وهو ما لم يكن متوفّراً في التجربة الحسنيّة؛ ولذلك أحجم الإمام الحسن عنها وأقدم على الصلح، وكذا الحال في التجربة الحسينيّة، حيث إنّه لّما لم يكن توازن القوى قائماً لم يصرّ الحسين على الحرب، بل دعا للذهاب في الأرض.. إذا كان هذا الأمر صحيحاً وأن توازن القوى مفقودٌ، فهنا سؤال: لماذا لم يبايع الإمام الحسين، وبذلك يتخلّص من المجزرة التي حصلت على أقلّ التقادير؟! ألم يكن الإمام الحسن قد وقّع على عريضة الصلّح التي تنصّ على أنّ معاوية هو إمام المسلمين لمصالح اقتضتها المرحلة كما يقال، إذا صحّت الروايات التاريخية في قضيّة الصلح؟

وعليه، إذا كان عدم توازن القوى يسمح للإمام الحسن أن يوقّع صلحاً يعطي الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان، فلماذا لا يكون هذا الأمر مبرّراً يعطي للإمام الحسين مجالاً للتوقيع على مبايعة يزيد بن معاوية؟ ولماذا أصرّ على الامتناع إلى اللحظة الأخيرة؟ ألا يُعدّ هذا الأمر غير عقلانيّ وفق منطق هذه الرؤية؟!

رابعاً: ومن خلال منطق التحليل السياسي، إذا كان الإمام الحسين قد جاءته في مكّة المكرّمة تلك الرسائل الكثيرة تطالبه أن يأتي إلى الكوفة من وجوه القوم وعيونهم، فما معنى أن يأتي إلى الكوفة جرّاء ذلك؟! ألا يعني ذلك أنّ الحسين تحرّك إلى هناك لأنّ هؤلاء قالوا له: إنهم سيعزلون الوالي، وسوف ينصّبون والياً على خلاف إرادة الدولة المركزيّة في الشام، أي سيشكّلون باصطلاحنا المعاصر دولةً انفصاليّة؟ وهل هذا إلا إعلان حرب على السلطة المركزيّة بالمدلول السياسي الذي لا نفهم لإعلان الحرب معنى غيره؟! فلو كان هناك دولة وفي داخلها إثنيّات وقوميّات وأعراق متعدّدة، وتقوم واحدة من هذه القوميّات بإعلان الانفصال عن الدولة المركزيّة، فهل من المعقول أن تصمت الدولة المركزيّة حيالهم؟

إنّ نفس موافقة الإمام الحسين على تلك الرسائل التي جاءته من العراق لتعلن موالاة جميع وجوه العشائر والقبائل له لاستتباب الأمر له في الكوفة.. أقول: إنّ نفس الموافقة هو إعلان انفصال عن الدولة المركزيّة، وهو بمثابة إعلان حرب، وإذا لم يكن مثل هذا الموقف إعلاناً للحرب، فما هو إعلان الحرب إذاً؟ ولا أقلّ من أنّه المرحلة الأولى لإعلان الحرب، فكيف يقدم الحسين على خطوة من هذا النوع لا تعبّر إلا عن إعلان حرب، ثمّ بعد ذلك نقرأ تجربته على أنّها معارضة للحرب؟ ألا يصحّ أن نقول بأنّ خطوته هذه انفصالٌ يعلن فيه أيضاً استعداده للحرب

لو وقعت، وهي بالتأكيد سوف تقع كما رأينا؟ فهل هذا الشخص داعية سلام بالمعنى الذي تريده هذه الرؤية؟!

خامساً: إنّ هذه الرؤية ركّزت على تلك النصوص التي نقلت في التاريخ ـ كتاريخ الطبري واليعقوبي ـ وهي خمسة أو ستة نصوص، والتي يقول فيها الإمام الحسين: اتركوني أذهب إلى أيّ مكان في الأرض، وفي بعضها إنّه عرض عليهم الذهاب إلى يزيد، كما احتمل السيد المرتضى، وعلّل ذلك بأنّ الإمام الحسين يحتمل أن يكون يزيد أرأف به من عبيد الله بن زياد[1].

لا نريد في هذه النقطة أن نتحدّث عن سلامة هذه النصوص، وما هو الوجه في تفسيرها، ولكن نريد أن نسأل: لماذا لم تأخذ هذه الرؤية هنا مجموع النصوص والوثائق التاريخيّة التي صدرت عن الإمام الحسين، لتقارن بينها؛ إذ هناك نصوص صدرت منه يعلن فيها مبادئ ثوريّة، ويمهّد للانفصال عن الدولة وأنّه سيواجه السلطة المركزيّة، أي هي نصوص إقدام على ما من شأنه إعلان حرب، فلِمَ لم تؤخذ هذه النصوص بعين الاعتبار؟! وقد سبق أن نقلنا مضمونها فيما مضى فلا نعيد.

إنّ هذه النصوص تحمل مضامين كثيرة يمكن أن يطول الحديث في شرحها؛ لأنّ كلّ فقرة منها لها مداليلها بمفاهيم السياسة المعاصرة؛ حيث إنّها تحمل اعتراضاً على السياسة الاقتصاديّة للدولة وعلى السياسة الجزائيّة والجنائيّة لها، ويعترض على هذه الطبقيّة القائمة في البلاد، كما يعترض على عدم تطبيق الدولة للدستور حينما حرّموا حلال الله وحرّموا حلاله.. وبعد ذلك يقول: أنا أحقّ من غيري.. فإذا لم تكن مثل هذه النصوص دليلاً على إعلان مشروعٍ سياسيٍّ وإعلان مواجهة ورفض يدرك أنّه يؤدّي إلى مواجهة مسلّحة فأيّ نصّ يفي بهذا الأمر؟! ولا ندري حينما يطلب الإمام ـ في ظلّ طبيعة الحياة السياسية آنذاك ـ التغييرَ بالفعل «فلم يغيّر عليه بفعل»، فكيف يمكن أن لا يكون ذلك إعلاناً للحرب؟!

هذا كلّه معناه أنّ السلطة الحاكمة سلطة غير شرعيّة، وأنا الذي أستطيع أن أمثّل السلطة الشرعيّة دون غيري، فهل يعني هذا النصّ أنّه يريد أن يقول لأصحابه بأنّه لا يريد المواجهة وأنّ

---

(١) تنزيه الأنبياء: ٢٢٩.

غرضه الاعتراض السلمي مثلاً؟! وهل يعني ذلك أنّ مقتله واستشهاده في العاشر من المحرّم هو دفاع شخصيّ؟! لو كان هذا الشخص يريد أن يذهب إلى أيّ مكان في ديار الله فلِمَ يقرّر أنّ الموت شهادة وسعادة؟!

إذن، علينا حينما نريد استخراج صورة عن التجربة الحسينيّة أن لا نقوم باجتزاء النصوص والاقتصار على بعضها وترك سائر النصوص الأساسيّة التي وردت في المصادر الرئيسة، هذا فضلاً عن أنّ النصوص التي تتحدّث عن أنّه طلب الخروج إلى أيّ مكان في الأرض أو طلب أن يذهب إلى يزيد بن معاوية هي نصوص بينها تناقض ـ ولا نريد الدخول في هذا الموضوع حاليّاً وأشرنا سابقاً إليها ـ وبينها تهافت في الجملة، وغير ثابتة من الناحية التاريخيّة، بل بعضها لم يرد في المصادر التاريخيّة القديمة، وإنما جاء في المصادر المتأخّرة.

فلا يصحّ لي ـ وفق هذا النظرة الموجزة ـ الخروج بتفسير يقول: لا يوجد فرق بين حركة الإمام الحسن والإمام الحسين، وأنّ منهجهما معاً صلحٌ، ولا يمتّ إلى الثورة والعنف والمواجهة بصلة، ومن ثمّ يكون تقسيم التيارات إلى حسنيّة وحسينيّة لا أساس له من الصحّة، إنّ هذه المعطيات وغيرها كفيلة في تقديري بأن تضعنا أمام تشكيك أساسي في تلك الرؤية.

أكتفي بهذا القدر من التعليقات وقد سبق غيرها مما يرتبط بها.

خاتمة واستنتاج

من خلال هذه المطالعة الموجزة لحركة الإمام الحسين، يتبيّن أنّ الاستدلال بها لصالح نظريّة الثورة على الأنظمة ممكنٌ من حيث المبدأ، لكنّ ذلك لا يعني أنّ دائرة الاستناد واسعة، بل هي محدّدة بالأطر التي تمثل القدر المتيقّن من العناصر المبرّرة لحركة الحسين، بحيث تتقارب مع الظروف التي تأتي فيما بعد، دون إدخال الاحتمالات البعيدة عن الذوق والعرف والعقلائيّة، الأمر الذي يجعل الاستناد محدود الدائرة جدّاً.

ونكتفي بهذا القدر في الحديث عن هذا الدليل ـ الحركة الحسينيّة ـ حتى لا نطيل أكثر.

١٦ـ مقاتلة الظلمة بوصفها شكلاً من أشكال الدفاع عن الإسلام

يُتداول هذا الاستدلال ـ بكثرة ـ في ثقافة الحركات الإسلاميّة المعاصرة، حيث يرى أنّ مقاتلة

الحكّام الظالمين الذين لا يقيمون شرع الله تعالى يعدّ من مصاديق الدفاع عن الإسلام؛ لأنّ هذه الأنظمة الحاكمة أنظمة كافرة، حتى لو كان الحكّام وأعوانهم مسلمين[١].

ويحاول الشيخ شمس الدين الإجابة عن هذا الدليل وغيره بأنّ قضيةً من هذا النوع تحتاج إلى نصّ صريح، والأئمّة هادنوا لقرابة قرنين بعد الحسين، ولا يحتمل التقيّة كلّ هذه الفترة، فلو كان لهم موقفٌ ينسجم مع الثورة وأنّها مصداقٌ للدفاع عن الإسلام، لظهر وبان[٢].

ولكن الذي يتخذ الأدلّة المتقدّمة يمكنه أن يعتبرها نصوصاً واضحة، لا ينبغي المبالغة في عدم وضوحها، على تقدير تماميّتها؛ فخطوة بوضوح خروج الحسين ـ بقطع النظر عن الملاحظات السابقة ـ لا سيّما على التفسير السياسي، لماذا لا يصحّ جعلها صريحة، وبخاصّة مع ضمّ موقف أهل البيت من مثل ثورة زيد وصاحب فخّ وغيرهما؟! وقد لاحظتُ أنّ الشيخ شمس الدين في دراسته لهذا الموضوع قد حاول أن يصوّر الأمر أنّه بحاجة إلى نصّ واضح جليّ من الأئمّة يعلنون فيه هذا الموقف، وكلّما قدّم دليلاً أعاد تكرار هذه المقولة، ونحن وإن كنّا نميل في أصول الفقه إلى عدم الاكتفاء بخبر الواحد ـ على تقدير حجيّته أصلاً ـ في القضايا الخطيرة، إلا أنّ الشيخ شمس الدين لم يظهر لنا أنّه يصرّح بموقفٍ من هذا النوع.

وعلى أيّة حال، فيمكن أن يناقش هذا الدليل بأنّ هناك حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون الحكم غير شرعي والحكّام مسلمون لا يملكون أهلية تولّي السلطة، ولا يهتمّون بقضايا الدين باعتبارها من أولويّاتهم، بل قد تجدهم ينتقدون حكماً شرعيّاً هنا، وحكماً شرعياً آخر هناك، ويحاولون تغييره، مثل ما حدث مع الحركة البورقيبيّة في تونس.

الحالة الثانية: أن يكون الحكم غير شرعي، والحكّام المسلمون لا يملكون أهلية تولّي السلطة، ولا يقتصرون فقط على عدم الاهتمام بقضايا الدين، بل لديهم مشروع منظّم من أنفسهم أو مشروع للآخرين يسمحون به في بلدانهم، يهدف إلى إبادة دين المسلمين وإسلام الأمّة، بحيث يتلاشى أمر هذا الدين تدريجيّاً في المجتمع، ويصبح بقاء الإسلام في هذا البلد أو ذاك عرضة لخطر الفناء.

---

(١) انظر: فقه العنف المسلّح في الإسلام: ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ١٤٧ ـ ١٤٨، ١٥٥ ـ ١٥٦.

ففي الحالة الأولى يصعب تعميم مفهوم الدفاع عن الإسلام لها لإثبات جواز أو وجوب الثورة المسلّحة؛ إذ يلزم لو كان هذا الحكم صحيحاً أن يُقاتَل دوماً تمامُ حكّام المسلمين، ولو كان هذا حقيقياً لدلّت النصوص والأدلّة عليه، لكثرة الابتلاء به منذ وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله، ولعلم النبيّ وأهل بيته أنّ الأمة سوف تبتلي بهذا النوع من الحكومات على امتداد التاريخ، علماً عادياً حتى لو لم يكن غيبيّاً، فإذا كانت الأدلة الخمسة عشرة المتقدّمة لا تدلّ على أمرٍ من هذا القبيل، ولم تكن توجد أدلّة على ذلك، ولو على نحو التقعيبد العام، لكان هذا دليلاً على عدم وجود مفهوم الثورة المسلّحة في هذه الحال، وإلا لظهر وبان موقفٌ صريح هنا.

وإنّما نقول: على نحو التقعيد العام، كي لا يورد علينا بأنّ فترة الإمامة الظاهرة وعصر الحضور كانت تحكمها التقيّة؛ لهذا لم يدعُ أهل البيت إلى الثورة، فإنّنا وإن كنّا لا نمانع منطقيّاً وتاريخيّاً أن يعجز أهل البيت والشيعة لقرابة قرنين من ممارسة ثورة مسلّحة ناجحة، لا سيما في تلك العصور، إلا أنّ إصدار نصوص قواعديّة عامة تتعالى عن ملامسة الواقع الخارجي المحيط آنذاك، نظراً لظروفه الخاصّة، يظلّ أمراً ممكناً. وكما أنّ الكتاب والسنّة مسؤولان عن بيان الأحكام التي تبتلي الأمّة بموضوعاتها في عصورهما، كذلك هما مسؤولان عن بيان الأحكام لما تبتلي به الأمّة في العصور اللاحقة لفرض الخاتميّة والخلود، وخاصّة في موضوعٍ بالغ الابتلاء وكثيره، ويمسّ مصالح الأمة بأجمعها، فهذا يكشف عن عدم شرعيّة هذه الثورة على أساس عدم جواز سفك دماء المسلمين.

وعبر ذلك يتبدّى هنا أنّ الدفاع عن الإسلام في هذه الحال واجبٌ بكلّ الوسائل التي لم يثبت بدليلٍ آخر حرمتها مثل قتل المسلمين وإيجاد الفتنة المحرّمة بينهم، فيدافع هنا بالفكر والقلم والاحتجاجات المدنيّة والمقاطعة وممارسة وسائل الضغط المتنوّعة التي تتسم جميعها بالطابع السلمي، فنحن لا نقول هنا بعدم وجوب الدفاع والسعي لعدم حصول انحراف كلّ بحسب وجهة نظره، لكنّنا لا نرى إطلاقاً في مقولة الدفاع هذه يشمل استخدام العنف المفضي إلى الدماء ما لم يطرأ عنوان ثانوي خاصّ.

أمّا في الحالة الثانية؛ فيمكن أن يقال بأنّه يجوز استخدام تمام الوسائل للوصول إلى الحيلولة دون إبادة أمّة الإسلام، يعرف ذلك بأدلّة الجهاد الدفاعي نفسها؛ فإذا شرّع الجهاد المسلّح كي لا

تحتلّ ديار المسلمين من قبل الكافرين، مع أنّه لا خوف على إسلامهم، فكيف لا يكون مشرّعاً مع الخوف على هيمنة الكفر على بلد إسلامي وديار المسلمين مع إلغاء الإسلام فيما بينهم؟! لكن ينبغي التفريق هنا بين صورتين أيضاً:

الصورة الأولى: أن يكون هذا الحاكم المسلم الذي يهدّد وجود الإسلام في هذا البلد أو ذاك، قامعاً للحرّيات فيلغي وجود الإسلام بالقمع والقوّة، بحيث لا تتمكّن الحركة الإسلاميّة ـ بالمعنى العام للكلمة ـ من ممارسة دور مضادّ يحافظ على حركة الإسلام وبقائه، فهنا يمكن الاستناد إلى السيرة المتشرّعية وإلى الإطلاق المضموني لمفهوم الجهاد الدفاعي. ونقصد بالإطلاق المضموني أنّ هذا الحكم حتى لو لم نجد له إطلاقاً لفظيّاً يشمل ما نحن فيه، بالمعنى الأصولي للكلمة، إلا أنّ روحه ومضمونه وفلسفته عقلائيّاً تصلح لتعميمه إلى كلّ حالة يستخدم فيها الآخرُ القوّةَ لفرط عقد الإسلام وإسقاطه.

الصورة الثانية: أن لا يكون الحاكم قامعاً للحريّات، وإنّما لأجل سماحه بالحريات يتسبّب ذلك في نفوذ أفكار الكافرين فتضلّلُ أجيالُ المسلمين بما يؤدّي ـ كما أشرنا ـ إلى زوال أصل الإسلام، كظهور حالة التنصير بشكل واسع في هذا المجتمع، بما يقول فيه الخبراء: إنّه لو استمرّ لأدّى إلى تنصّر المجتمع مثلاً.. ففي هذه الحال يجب الدفاع عن الإسلام بتمام الوسائل، إلا أنّه لا دليل على شرعيّة الحرب والقتال ضدّ هذا الحاكم للحيلولة دون نشر الكفر؛ لأنّ أدلّة الجهاد والدفاع لا يوجد إطلاق مضموني ولا لفظي لها لحالة استخدام القوّة، فما دام هذا الحاكم يسمح بنشر الإسلام ومدارسه ويسمح بنشر الكفر ومدارسه، مهما كان رأينا الفقهي من هذه السياسة، فإنّه لا يصحّ القول بأنّ الدفاع عن الإسلام هنا يلزمنا بالحرب، ما دام المسلمون الذين يتنصّرون إنّما يفعلون ذلك في جوٍّ من الحرية الدينيّة، فيكون كفرهم نتيجة مثل ضعف الحركة الإسلاميّة فكرياً وثقافياً ودعويّاً و.. لا لاعتداء خارجي أو من قبل الحاكم. نعم للحركة الإسلاميّة ممارسة أشكال الضغط السلمي على الحاكم كي يحدّ من هذه الحريّات، ذلك كلّه بحسب العنوان الأوّلي؛ وإلا فقد يرى الفقيه هنا أو هناك أنّ هناك عناوين ثانوية قد تطرأ تدفعه إلى الإلزام بالقتال لإسقاط هذا الحاكم أو إسقاط منحه الحريّات الدعويّة مثلاً للكافرين، وهذا مطلبٌ آخر، أو نقول بالولاية العامة للفقيه، ثم يصدر الفقيه حكماً ولائيّاً في المقام.

وبهذا يتبيّن عدم صحّة إطلاق وجوب الثورة في الحالة الثانية كما تفيده بعض الكلمات[١]، كما يتبيّن أنّ تعدّد الاجتهادات المشروعة لا يدخل ضمن هذا النطاق؛ فلو كان إلغاء هذا الحكم أو ذاك أو اتّباع هذا الإجراء أو ذاك منطلقاً من نظريّة علميّة في فهم الدين واجتهادٍ مشروع، كان خارجاً عن كلامنا؛ نظراً لحجيّة الاجتهاد وشرعيّته ما دام ملتزماً بالضوابط العلميّة، وإلا يلزم الثورة على أيّ نظريّة اجتهاديّة لا نؤمن بها! وهو واضح الفساد.

وقد يُستدلّ لوجوب الجهاد في حالة الخوف على أصل الإسلام، برواية يونس، عن الإمام علي بن موسى الرضاعليه السلام، قال: سأل أبا الحسن رجلٌ وأنا حاضر.. فإذا جاء العدو إلى الموضع الذي هو فيه مرابط، كيف يصنع؟ قال: «يقاتل عن بيضة الإسلام». قال: يجاهد؟ قال: «لا، إلا أن يخاف على ذراري المسلمين». قلت: أرأيتك لو أنّ الروم دخلوا على المسلمين لم ينبغ (يسع) لهم أن يمنعوهم؟ قال: «يرابط ولا يقاتل، وإن خاف على بيضة الإسلام والمسلمين قاتل، فيكون قتاله لنفسه لا للسلطان؛ لأنّ في دُروس الإسلام دُروس ذكر محمّدصلى الله عليه وآله»[٢].

فإنّ هذه الرواية ترى وجوب الدفاع عن بيضة الإسلام، ومن أوضح مصاديق الدفاع عن البيضة هو الدفاع عن الإسلام من خطرٍ يتهدّد بقاءه، كما أنّ مسألة الأهمّ والمهم قد تدخل هنا كما أشرنا[٣].

١٧. الدفاع عن النفس أساساً لشرعنة الثورات، ملاحظات ناقدة

من الأدلّة هنا الاستناد إلى مقولة الدفاع عن النفس لتبرير النشاط المسلّح للمعارضة الإسلاميّة ضدّ الأنظمة، وهذا معناه إدراج مفهوم الثورة المسلّحة تحت عنوان الدفاع عن النفس، وهو عنوان آخر مختلف عن فقه الجهاد والدفاع عن الإسلام.

والأساس في ذلك أنّ الحركات الإسلاميّة قد تبرّر نشاطها العسكري بقمع السلطات

---

(١) انظر: المصدر نفسه: ١٦٥.

(٢) الكافي ٥: ٢١؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢١؛ وتفصيل وسائل الشيعة، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٦، ح٢.

(٣) فقه العنف المسلّح: ١٦٥.

ومطاردتها لها أو بمحاربة بعض القوى المسلّحة لها وشنّ هجمات عسكريّة عليها في الأرياف أو الجبال، وهذا ما يجعلها قادرة على الدفاع عن نفسها، بقطع النظر عن مقولة الدفاع عن الإسلام نفسه.

وقد يمكن ممارسة مقاربة اجتهاديّة هنا على أساس أنّ الدفاع عن النفس لا يختصّ فقهيّاً بنفس الإنسان وشخصه، بل يشمل أمواله وعرضه، لا بل يمكن القول بشموله للدفاع عن استقلاله وحريّته وإرادته، فعندما تقمع النظم الحكوميّة الحركةَ الإسلاميّة وتلاحقها وتحول دون حرّيتها وإرادتها واستقلالها، فإنّ الدفاع عن النفس سيشمل هذه الحال بالتأكيد، فقد ورد في بعض النصوص أنّه من قُتل دون مظلمته فهو شهيد، يضاف إلى ذلك أنّ عنوان النفس عندما يستوعب المال والأهل والجواري، فإنّه يعني تخطّيه نطاق الفرديّة البحتة، فيصبح الدفاع عن العشيرة والقبيلة والجماعة داخلاً في الدفاع عن النفس حينئذ، فيمكن تعميم هذا الدفاع لحالة الدفاع عن الحركة الإسلاميّة[1].

وقفة تحليلٍ وتأمّل مع رؤية العلامة شمس الدين للعنف المسلّح

يذهب الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى نظريّةٍ تفصّل في المسألة، وخلاصتها أنّ ممارسة العنف ضدّ الحركة الإسلاميّة له أنحاء ثلاثة:

النحو الأوّل: أن يستعمل العنف ضدّ الحركة الإسلاميّة من دون أن يصدر منها أيّ عنف ضد خصومها ولا استفزاز، ويكون استعمال هذا العنف ضدّها لمجرّد أنها تدعو إلى تطبيق الشريعة سلميّاً. وقد قبل شمس الدين هنا للحركة الإسلاميّة أن تدافع عن نفسها بشروطٍ ستأتي.

النحو الثاني: أن يستعمل العنف ضدّ الحركة الإسلاميّة لأنّها تتبع في العمل السياسي أو التنظيمي أسلوباً يستفزّ الخصم، ويدفعه لممارسة العنف ضدّها.

وقد ذهب شمس الدين هنا إلى حقّ الحركة الإسلاميّة في الدفاع عن نفسها لمواجهة العنف، ضمن قيود.

---

(١) انظر: المصدر نفسه: ١٦٧ ـ ١٧١.

النحو الثالث: أن تستعمل الحركة الإسلاميّة أسلوب العنف المسلّح في البداية، فتردّ الحكومات بالعنف المسلّح وبالقمع، فتقوم الحركة الإسلاميّة بالدفاع عن نفسها، فتمارس العنف المسلّح ضدّ النظام. وقد حكم الشيخ شمس الدين هنا بعدم شرعيّة العنف المسلّح الأوّل في هذا النحو الثالث، أي العنف السابق على عنف السلطة، وأجاز العنف اللاحق له(١).

وفي كلّ نحوٍ من الأنحاء الثلاثة، حاول شمس الدين ذكر أدلّته، ونحن نلاحق مقولاته للنظر فيها.

أ. العنف الدفاعي المحض

قد يقال: إنّه لا يجوز للحركة الإسلاميّة أن تدافع عن نفسها حتى في الحالة الأولى، وهي حالة الاعتداء عليها دون سابق عنفٍ منها ولا استفزاز، بل المطلوب منها ترك هذا الأمر انطلاقاً من الاحتياط الشديد في مسألة الدماء، حتى قال القرآن ـ في إشارةٍ رمزيّة دالّة ـ: ﴿**لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لأَقْتُلَكَ**..﴾ (المائدة: ٢٨)، فالمفترض في هذه الحال حقناً لدماء المسلمين حلّ الحركة الإسلاميّة، ويسقط التكليف بالعمل السياسي الإسلامي، بل يقال: إنّه في مثل هذه الحال يجب ممارسة التقيّة والعمل الشبيه بمرحلة الدعوة الأولى في حياة النبيّ صلى الله عليه وآله، وسيرة أهل البيت عليهم السلام بعد الحسين عليه السلام، وقد وجدناهم ينهون عن الإعلان والإشاعة، للاقتصار على المرحلة السريّة، وبذلك لا يجوز للحركة الإسلاميّة الاستمرار في العمل السياسي؛ حقناً لدماء المسلمين(٢).

وهذا الكلام يُلاحظ عليه:

أوّلاً: ما ذكره شمس الدين نفسه، من أن صدّ عدوان المعتدي والدفاع عن النفس/ الذات من بديهيّات الشريعة الإسلاميّة التي ورد فيها الكتاب والسنّة، أمّا تعميم هذا الدفاع للدفاع عن الجماعة التي تمثل هويّة الإنسان الاجتماعيّة والثقافيّة فدليله مثل رواية «من قتل دون مظلمته فهو شهيد»، يُضاف إلى ذلك أنّ الآية التي تأذن بالقتال تنطبق على الواقع الذي نتحدّث عنه هنا، قال

---

(١) المصدر نفسه: ١٧٣ ـ ١٧٤، ١٨٩ ـ ١٩١.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ١٧٤ ـ ١٧٦.

تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ* الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ..﴾ (الحج: ٣٩ ـ ٤٠). فالدفاع في هذه الحال لا ينبغي الارتياب فيه[1].

وقد يجاب عن هذا الكلام:

١ ـ إنّه تامٌّ في حالات الدفاع الشخصي، بأن يدافع الإنسان عن شخصه أو بيته، أمّا الاعتداء على انتمائه السياسي، فمن غير الواضح صحّة الردّ عليه بالعنف، إذ بإمكانه هنا عدم ممارسة العمل السياسي بما يدفع إلى حصول تقاتل، فمن قال: إنّه يجوز له ممارسة العمل السياسي المفضي إلى وضع من هذا القبيل؟! فإذا لم يحصل اليقين بعدم شرعيّة هذا العمل السياسي، فلا أقلّ من الشك في الشرعيّة. وهذا ما تؤيّده النصوص الدالّة على ضرورة احتراز الإنسان من التعرّض للسلاطين كي لا تصيبه بليّة، فإن أصابته فليتحمّل هو نفسه مسؤوليّتها، بل يمكن حشر نصوص أخرى تؤيّد هذا الأمر، مثل الروايات الواردة في نهي المؤمن عن حشر نفسه في أمرٍ لا يطيقه، وأنّ الله لم يفوّض للمؤمن أن يذلّ نفسه، وهذه النصوص تكون حاكمةً على النصوص الدالّة على الأحكام الأوليّة. وعليه، يفضّل في هذه الحال استعمال التقيّة حتى إشعارٍ آخر[2].

ولكن يقال: لا أحد يتحدّث عن التكليف بما لا يطاق، فإنّ الإطاقة في الحياة السياسيّة ليست تابعةً للأفراد، وإنّما للجماعة السياسيّة بما هي جماعة، فإذا كانت مواجهتها من التكليف بما لا يطاق بالنسبة إليها، سقط الوجوب ولزمت التقية، إذ يكون انتحاراً سياسيّاً أن تواجه السلطةَ بالعنف حينئذ، إلا أنّ الأمر ليس كذلك دائماً.

وأمّا الحديث عن عدم التعرّض للسلاطين وأمثال ذلك، فعلى تقدير صحّة السند، ظاهر في حالة التعرّض الابتدائي، أمّا إذا لم تتعرّض الحركة الإسلاميّة لهم، بل تعرّضوا هم لها بالسوء، فلا يحرز ظهور هذه الروايات في المنع من الدفاع عن النفس، إلا إذا أريد من هذه الروايات تحريم مطلق العمل السياسي ولو السلمي، بوصفه تدخّلاً في شأن السلطان، وهو أمرٌ قد يقال بأنّه يخالف أهداف الدين ومقاصد الشريعة، ويقف على النقيض من النصوص العديدة حول

(١) المصدر نفسه: ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٢) راجع: المصدر نفسه: ١٧٧ ـ ١٨٠.

الاهتمام بأمور المسلمين.

وأمّا ما نصّ على عدم إذلال المؤمن نفسه فربما يكون في بعض الحالات أدلّ على العكس، فإن الخنوع للحاكم ينطبق عليه عنوان الذلّ ووضع النفس والجماعة في ذلّ أكثر من التعرّض للسلطان والمعاناة بشرف وعزّة أمامه.

غاية الأمر أنّنا نتوقفّ في صدق عنوان الدفاع عن النفس الثابت في الشريعة الإسلاميّة على حالة دفاع حركةٍ سياسيّة عن نفسها، فحتى لو اتسعت دلالة الدفاع عن النفس لتشمل العيال والمال، فإنّ هذه الأمور من توابع الذات عرفاً، إلا أنّ الحزب السياسي أو الحركة السياسيّة لا تعدّ عرفاً من توابع الفرد بما هو فرد، حتى نعمّم ذلك العنوان عليها، وإن كان عنوان «الحركة الإسلاميّة تدافع عن نفسها» مفهوماً صحيحاً، لكن هل من الصحيح أن يقال: إنّ زيداً يدافع عن نفسه عندما تتعرّض الحركة الإسلاميّة لاعتداء؟! فما يطرحه هذا الإشكال من التوقّف في تعميم مفهوم الدفاع عن النفس هنا صحيحٌ غالباً.

٢ ـ إنّ الاستناد إلى آية الإذن بالقتال غيرُ واضح هنا، فالآية تتحدّث عمّن اعتُدي عليهم من قبل الكافرين؛ لكونهم يجعلون الله وحده إلهاً، ولا تعرّض لها لحالات الخلاف السياسي التفصيلي بين المسلمين أنفسهم، حتى لو كان على تطبيق الشريعة، فليس في الآية قدرة التعميم لحالات التقاتل بين المسلمين، فلو لم يكن النصّ اللاحق في الآية موجوداً لأمكن الاستناد إلى الآية الأولى، كونها تضع معيار الظلم مطلقاً، لكنّ السياق الخارجي وأسباب النزول مضافاً إلى الآية اللاحقة يمنعان الاطمئنان بهذا التعميم، لا سيما مع معارضتها حينئذ بما دلّ على حرمة دماء المسلمين.

٣ ـ إنّ الاستناد إلى رواية «من قُتل دون مظلمته فهو شهيد»، وقد وردت عند الشيعة والسنّة[1]، وصحّحها الهيثمي والألباني[2]، والظاهر صحّة سندها الشيعي، كما صرّح بذلك السيد الخوئي والشيخ الأميني وغيرهما[3].. إنّ الاستناد إليها يواجه مشكلة واحدة، وهو أنّها

(١) انظر: المجموع ١٩: ٢٤٨؛ والمحلّى ١١: ٣٠٩؛ والكافي ٥: ٥٢؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٦٧، وسنن النسائي ٧: ١١٧.

(٢) انظر: الألباني، أحكام الجنائز: ٤٢؛ ومجمع الزوائد ٦: ٢٤٤.

(٣) انظر: مباني تكملة المنهاج ١: ٣٥٠؛ والغدير ٧: ١٦٢؛ وموسوعة أحاديث أهل البيت ٧: ١٤٣.

رويت بسندين معتبرين: أحدهما عن عبد الله بن سنان، وثانيهما عن أبي مريم، وفي الرواية الثانية جاءت إضافة «هل تدري ما دون مظلمته؟ قلت: جعلت فداك دون أهله أو ماله أو ما شابه ذلك. قال: إنّ من الفقه عرفان الحقّ»، فإنّ هذه الإضافة تؤكّد تفسير هذا النصّ الوارد في مصادر الشيعة والسنّة على الأساس الشخصي، وكلمة «ما شابه ذلك» ظاهرة في المشابهة في القضايا الشخصيّة، لا في مثل القضايا العامّة، فلا يُحرز انعقاد ظهور اطلاقي حجّة يشمل المقام في هذه الرواية.

وبهذا يظهر أنّ هذه المناقشة الأولى غير صحيحة.

ثانياً: إنّ حالة العدوان المحض لا تحتاج إلى أدلّة الدفاع عن النفس، بل يمكن أن يُستند فيها إلى قوله تعالى: ﴿**فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ**﴾ (البقرة: ١٩٤)، فإنّ مفهوم ردّ العدوان بالمثل مفهومٌ قرآني عام استخدمه الفقهاء حتى لو كان السياق هو سياق الردّ على الكفار في هتكهم حرمة الشهر الحرام؛ إذ لسانها تقعيدي بكبرى عامّة. بل يصحّ هنا الاستناد إلى أدلّة محاربة البغاة وفق ما تقدّم.

ثالثاً: إنّ أصالة الاحتياط في الدماء إنّما تجري في موارد الشكّ والشبهة، لكنّنا هنا نتمسّك بدليل الدفاع عن النفس مثلاً، هذا فضلاً عن أنّ عدم الدفاع معناه تعريض النفس للهلاك، وهذا خلاف الاحتياط في الدم، فقد يكون في الدفاع الحدُّ من سفك الدماء[١].

وهذا الكلام صحيح مع استبدال الدليل المقدّم على أصالة الاحتياط بدليل ردّ الاعتداء بالمثل مكان الدفاع عن النفس أوّلاً، ثم عدم تعميم حفظ الدماء بحالة الدفاع، إذ وإن صدق في الجملة لكنّه ليس بالجملة، فإنّ التصدّي للحاكم قد يكون أحياناً موجباً لمضاعفة سفك الدماء، دون الحدّ منها، فالصدق جزئيٌّ وليس كلّيّاً.

رابعاً: إنّ آية ابنَي آدم حكمٌ شرعي ورد في الشرائع السابقة، وقد ثبت نسخه بالكتاب والسنّة والأدلة القطعيّة الدالة على القصاص والجزاء والدفاع عن النفس[٢].

(١) فقه العنف المسلّح: ١٨١.

(٢) المصدر نفسه.

وهذا الكلام تامٌّ إذا فسّرت الآية بعدم جواز الدفاع، وإن كان يمكن تفسيرها بما يخرجها عن مورد البحث هنا، وعلى أيّ تقدير فهذه الآية ليست مستنداً هنا.

وبهذا يظهر أنّ للحركة الإسلاميّة الدفاع عن نفسها بردّ الاعتداء عليها بمثله، لا سيما لو كان قانون الأهمّ والمهم يقف لصالح ذلك في بعض الموارد، وعلى الحركة أن تدرس المرحلة، وهل الجدوى قائمة في المواجهة أو لا؟

لكن يشترط في ذلك أن ينحصر الأمر بأسلوب العنف، فإن أمكن الوصول بطريقٍ آخر وجب، اقتصاراً في مخالفة حرمة سفك الدماء و.. على القدر المتيقّن، كما أنّ ردّ الاعتداء يجب أن يقتصر على الطرف المعتدي، لا أن يشمل سائر المرافق العامّة ومصالح الناس، فهذا ما لا يشمله الدليل هنا. وأمّا ما ذكره الشيخ شمس الدين من شرط أن لا يؤدّي دفاع الحركة الإسلاميّة عن نفسها إلى حدوث فتنة[١]، فهذا غير واضح ما لم يتعنون بعنوان آخرٍ، ثانويّ أو غيره.

ب. العنف الدفاعي الناتج عن استفزاز

وهو أن تستخدم الحركة الإسلاميّة أساليب استفزازيّة، فتلجأ الدولة للقوّة والاعتداء، وهنا مهما كان الموقف من الاستفزاز، لا يحقّ للدولة القتل والتنكيل بالحركة، فيحقّ للحركة الدفاع وردّ العدوان بالمثل بناءً على ما يُتبنّى في الصورة السابقة، والشروط هناك هي الشروط هنا، فلا نعيد ولا نطيل.

ج. العنف الدفاعي الناتج عن عنفٍ مسبَق

وقد تقدّم توضيح هذه الحالة، والحكم هنا هو الحكم في الحالات السابقة بشروطه، مهما كان تقويم الابتداء باستعمال العنف الابتدائي؛ لنفس الأدلّة، لكن في غير حالات الدفاع الشخصي يشكل الأمر؛ لإمكان عدم صدق عنوان البغي على الطرف الآخر (السلطة) إذا حكمنا بحرمة العنف الأوّل، وعدم صدق الردّ بالمثل، لكون المبتدئ هو الحركة الإسلاميّة، فعلى القول بعدم شرعيّة استخدام العنف الابتدائي يشكل استخدام العنف هنا، خلافاً للعلامة شمس الدين[٢].

---

(١) المصدر نفسه: ١٨٥ ـ ١٨٦؛ وقد ذكر الشرطين الأوّلين أيضاً: ١٨٣ ـ ١٨٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ١٩٠ ـ ١٩١.

نتائج البحث الأوّليّة في مدارك نظريّة شرعيّة الثورات غير السلميّة

هذا تمام الكلام في نظريّة شرعيّة الخروج المسلّح وأمثاله، بقطع النظر عن مقارنتها بأدلّة الحرمة، وما خرجنا به حتى الآن هو الآتي:

١ ـ إنّ الدليل الأوّل والثاني والثالث والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر والحادي عشر والثالث عشر والرابع عشر، غيرُ تامّة مطلقاً.

٢ ـ شرعيّة الثورة غير السلميّة أو مثل المسلّحة في حالة صدق عنوان البغي والمحاربة الاعتدائيّة من قبل الدولة بحيث يصدق على المعارضة أنّها تقاتل المعتدي وتردّ اعتداءه بمثله وتبطل بغيَه، لهذا كان الدليل الرابع تامّاً بهذا القدر، لا ما إذا كانت الدولة لا تعتدي على الحركة الإسلاميّة غاية الأمر لا تطبّق الشريعة مثلاً.. وهذا هو القدر المستفاد من الدليل الخامس أيضاً، والدليل الخامس عشر.

٣ ـ شرعيّة الثورة المسلّحة في حالة الخوف على "أساس الإسلام" مع قمع السلطة للإسلاميّين وعدم إعطائهم الحريّة، وهذا هو المستفاد من الدليل الثاني عشر على أقصى تقدير، وكذا الخامس عشر والسادس عشر. والمراد بأساس الإسلام ذهاب وجوده الاجتماعي (عدم وجود جماعة مسلمة) أو زوال شعائره من الأرض؛ لأنّ هذا هو القدر المتيقّن.

٤ ـ جريان قانون التزاحم هنا بحيث يفسح المجال لطروّ عناوين ثانوية، أو إعطاء الصلاحيّة للحاكم الشرعي بناءً على مثل نظريّة ولاية الفقيه.

فالثورة المسلّحة والعنفيّة لإقامة نظام إسلامي أو تطبيق الشريعة، أو خلع الحاكم لفسقه شخصي أو.. غير جائزة ما لم يصدق ما تقدّم، ولم يطرأ عنوان ثانوي.

النظريّة الثانية

نظريّة عدم شرعيّة الثورة غير السلميّة ضدّ الأنظمة الفاسدة

تمهيد

تعدّ نظريّة عدم شرعيّة الثورة المسلّحة أو مطلق غير السلميّة ضدّ الأنظمة غير الشرعيّة أو الظالمة أو.. ذات وجهين:

الأوّل: عام، وهو الوجه الذي كان له حضور في وسط أهل السنّة ومدارسهم الفقهيّة، ويتلخّص في النظريّة التي تأمر بإطاعة الحاكم الجائر مطلقاً ولزوم جماعة المسلمين وعدم شقّ عصاهم مهما كان السبب إلا في حالة الكفر البَواح الظاهر البادي أو الشرك الصريح من السلطان. وقد استند بعضُ فقهاء أهل السنّة الآخذين بهذه النظريّة إلى بعض المقولات العامّة من جهة، وإلى روايات خاصّة من جهة ثانية. وكثيراً ما يتعرّض علماء أهل السنّة لهذا الموضوع في كتب العقيدة، بما قد يشي وكأنّها من عقائد وأساسيّات أفكارهم.

وهذا الوجه هو الذي دارت المناقشات والمنازعات عليه بين التيارات التقليديّة، وكذلك السلفيّة التقليديّة، والتيارات السياسيّة الإسلاميّة مثل الإخوانيّة والجهاديّين. وهناك نوع من التداخل بين هذه النظريّة ونظريّة حدود شرعيّة الحاكم، فإذا قلنا ـ كما قال بالفعل بعض علماء أهل السنّة ـ بانعزاله بالفسق أو بالجور، فلا معنى لطاعته عندئذٍ؛ لأنّه لم يعد حاكماً، فيكون معنى الطاعة المطلقة هو حالة خطئه أو ظلمه مع بقائه على شرعيّة السلطة، وفي المسألة تفصيل، مثل أنّ البيعة اختيارية في البداية لكنّها ليست كذلك بعدها.

ولا بدّ من التمييز هنا ورفع الخلط والالتباس الذي يقع فيه بعضٌ، بين مسألتَي: الخروج على الحاكم، والإنكار عليه، فقد يقال بجواز الإنكار ولو علناً فضلاً عنه سرّاً، لكنّ الخروج ـ بما له من دلالة خاصّة ـ يكون محرّماً.

الثاني: خاصّ، وهو الوجه الذي غلب حضوره في الوسط الشيعي الإمامي، وهو لا يرفض الثورة بالمطلق من حيث ذاتها، لكنّه يحرّمها في عصر غيبة الإمام الثاني عشر، أو بتعبير آخر: في عصر ما قبل ظهور الإمام المهدي، أي أنّ الرايات التي ترفع وتقوم قبل قيام المهدي هي رايات ضلال، أو أنّه محكومٌ عليها بالفشل سَلَفاً أو أنّ مصائبها وسيّئاتها على الشيعة ستكون أكبر من حسناتها وفوائدها و.. وقد كان الأساس في المستند هنا هو نظريّة التقيّة تارةً والنصوص الخاصّة المرويّة عن أهل البيت أخرى، بعد استبعاد أصالة البراءة نتيجة الدمّ.

وفرقُ الوجه الأوّل عن الثاني أنّ التحريم في الوجه الأوّل أبديٌّ وفي تمام الحالات والأعصار والأمصار، سواء كان الإمام المنصوص حاضراً أم لا، أمّا التحريم في الوجه الثاني فهو خاصّ بحالة عدم الإذن الخاصّ من الإمام المنصوص على تقدير حضوره، وكذلك حالة غيبته أيضاً.

ولكي نستوعب نظريّة حظر الثورات غير السلميّة بالبحث، علينا استعراض هذين المنحيين في معالجة الموضوع، أي المنحى العام الذي غلب في الفقه السنّي، والمنحى الخاص الذي غلب في الفقه الشيعي الإمامي، وذلك لدراسة مديات الصواب فيهما.

١. نظريّة التحريم انطلاقاً من لزوم طاعة مطلق الحاكم، الأدلّة والملاحظات

تتعدّد الأدلّة التي ذكرها أنصار نظريّة التحريم على قاعدة لزوم طاعة الحاكم، وأهمّها الآتي:

١.١. النصوص الحديثيّة والتأسيس للطاعة المطلقة للحكّام، عرض وتحليل وتعليق

ثمّة روايات جاءت في مصادر الحديث تشير إلى لزوم إطاعة الحاكم الجائر مهما فعل، وأبرزها:

الرواية الأولى: خبر حُذيفة بن اليَمان، قال: قلت: يا رسول الله، إنّا كنّا بشرّ فجاء الله بخير فنحن فيه، فهل من وراء هذا الخير شرّ؟ قال: «نعم»، قلت: هل وراء ذلك الشرّ خير؟ قال: «نعم»، قلت: فهل وراء ذلك الخير شرّ؟ قال: «نعم»، قلت: كيف؟ قال: «يكون بعدي أئمّة لا يهتدون بهداي، ولا يستنّون بسنّتي، وسيقوم فيهم رجالٌ قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس» قال: قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: «تسمع وتطيع للأمير، وإن ضرب

ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع»[١].

فهذه الرواية واضحة الدلالة ليس على عدم شرعيّة الخروج على الحاكم فحسب، بل على لزوم طاعته والسمع له حتى لو ظلم الناس وأخذ أموالهم، فضلاً عن حالة عدم شرعيّته مثلاً لفسق شخصي أو غيره.

وبقطع النظر عن الملاحظات اللاحقة، فهذه الرواية ـ بهذه الصيغة ـ ضعيفة السند؛ لأنّه رواها أبو سلام عن حذيفة بن اليمان، وهو ممّن لم يروِ عن حذيفة، فيكون الحديث مرسلاً أو منقطعاً، كما نقله المقريزي عن الدارقطني[٢] ؛ وإن عاد وصحّحه عبر **رواية البخاري، وهو**: كان الناس يسألون رسول الله صلى الله عليه وآله عن الخير وكنت أسأله عن الشرّ مخافة أن يدركني، فقلت: يا رسول الله، إنّا كنّا في جاهليّةٍ وشرّ، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير من شرّ؟ قال: «نعم». قلت: وهل بعد ذلك الشرّ من خير؟ قال: «نعم، وفيه دخن» قلت: وما دخنه؟ قال: «قوم يهدون بغير هدى تعرف منهم وتنكر»، قلت: فهل بعد ذلك الخير من شرّ؟ قال: «نعم، دعاةٌ على أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها»، قلت: يا رسول الله، صفهم لنا، قال: «هم من جلدتنا ويتكلّمون بألسنتنا» قلت: فما تأمرني إن أدركني ذلك؟ قال: «تلزم جماعة المسلمين وإمامهم» قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: «فاعتزل تلك الفرق كلّها ولو أن تعضّ بأصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك»[٣].

وبهذا لا تتعيّن رواية السمع والطاعة للأمير ولو ضرب ظهرك؛ لأنّ الحوار النبويّ مع حذيفة واحدٌ وقد نُقل بشكلين، فيكون المراد في الحدّ الأدنى هو لزوم الجماعة والإمام عند الفتن والاختلافات، ولا إشارة فيها لمفهوم ظلم الإمام وبطشه وغير ذلك.

الرواية الثانية: خبر عُبادة بن الصامت، قال: دعانا رسول الله صلى الله عليه وآله فبايعناه، فكان (فقال) فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرةٍ علينا، وأن لا ننازع الأمر أهلَه. قال: «إلا أن تروا كفراً بَوَاحاً عندكم من الله فيه برهان»[٤].

(١) صحيح مسلم ٦: ٢٠؛ وسنن البيهقي ٨: ١٥٧؛ ونيل الأوطار ٧: ٣٥٨.

(٢) انظر: إمتاع الأسماع ١٢: ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(٣) صحيح البخاري ٨: ٩٣؛ وصحيح مسلم ٦: ٢٠؛ وسنن البيهقي ٨: ١٥٦.

(٤) صحيح البخاري ٨: ٨٧ ـ ٨٨؛ وصحيح مسلم ٦: ١٧؛ ونيل الأوطار ٧: ٣٥٨؛ وسنن البيهقي ٨: ١٤٥.

وفي بعض النسخ ـ كما أشار النووي في شرح مسلم ـ بَرَاحاً، والمقصودُ واحدٌ وهو الكفر الظاهر، وقيل: أراد بالكفر المعاصي(١)، ونُقل هذا التفسير ـ أعني المعاصي ـ عن النووي أيضاً(٢)، وقد نصّ الألباني على صحّة هذا الحديث(٣).

وليس في هذا الحديث أمر بلزوم الطاعة، بل نهيٌ عن منازعة السلاطين في سلطانهم، إلا في حالة الكفر البواح الظاهر.

وقد تُناقش هذه الرواية من حيث الدلالة بأنّ الاستثناء فيها منقطعٌ؛ ذلك أنّها تنهى عن منازعة الأمر أهلَه؛ فهي تسلّم بأنّ السلطان الذي يجري الحديث عنه هو أهلٌ لهذا المنصب، فيكون الاستثناء إشارة إلى أنّ الكافر خارج تخصّصاً عن كونه من أهل الحكم، لا أنّه داخل وقد خرج تخصيصاً، إذاً فهي تفترض أهليّة الحكم، إلا إذا قيل بأنّ الاقتصار على هذا الاستثناء المنقطع كاشفٌ عن عدم وجود استثناءٍ آخر، ولا سيما أنّ الكفر البواح يندر تحقّقه عادةً بالنسبة لحاكم المسلمين، فلماذا ميّزه بالذكر وترك غيره؟! وثمّة احتمال أنّ الجملة موضع الشاهد من كلام عبادة بن الصامت نفسه وليست جزءاً من الرواية بل مدرَجة فيه.

الرواية الثالثة: خبر سلمة بن يزيد الجعفي، أنّه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله: يا نبيّ الله، أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقّهم ويمنعونا حقّنا فما تأمرنا؟ فأعرض عنه، ثم سأله فأعرض عنه، ثم سأله في الثانية أو في الثالثة فجذبه الأشعث بن قيس، وقال: «اسمعوا وأطيعوا؛ فإنّما عليهم ما حمّلوا وعليكم ما حمّلتم»، وفي روايةٍ أخرى تصريح بأنّ القائل الأخير هو رسول الله صلى الله عليه وآله(٤).

وهذه الرواية دالّة على أنّ الحاكم حتى لو منع الحقوق تُرِك، وأنّ اللازم معه هو السمع والطاعة رغم ذلك. لكن هنا مشكلة وهو أنّ الرواية في موردٍ كان ظاهرها نسبة الجملة الأخيرة إلى الأشعث بقرينة: «فجذبه الأشعث.. وقال:..»، فيما جاءت في موردٍ آخر منسوبةً إلى النبيّ صلى الله عليه وآله.

(١) انظر: عمدة القاري ٢٤: ١٧٨ ـ ١٧٩.
(٢) انظر: فتح الباري ١٣: ٦؛ ونيل الأوطار ٧: ٣٦١.
(٣) إرواء الغليل ٨: ١١٠.
(٤) صحيح مسلم ٦: ١٩ ـ ٢٠؛ وسنن البيهقي ٨: ١٥٨.

وقد انتقد هذه الرواية بعضُهم بأنّها توحي بعدم تدخّل النبيّ في حياة الناس العامة؛ وإلا فلماذا هذا الإعراض مرّةً أو مرّتين؟! مضافاً إلى أنّ الرواية تأمر بإطاعة الحاكم وتنهى عن نهيه عن المنكر، وهذا أمرٌ واضح الفساد[1].

لكنّ هذه الملاحظة لا تبدو صحيحةً؛ فإنّ الإعراض الموجود في الرواية من النبيّ لا يعني عدم تدخّله في الحياة العامّة، بل مثله موجود كثيراً في الروايات، يدلّ ـ فيما يدلّ حسب الظاهر ـ على ثقل الأمر وشدّة القضيّة، ولعلّه نوعٌ من حثّ السامع على السؤال والتكرار كي يأتي الجواب في موقعه، وإلا لزم ردّ تمام الروايات التي فيها هذا اللسان، مع أنّه لا يُظن أخذ المستشكل بذلك؛ إضافةً إلى أنّ الرواية لا تتعرّض لترك الأمر بالمعروف و.. وإنّما تريد أن تقول بأنّ عليكم السمع والطاعة، وهم يتحمّلون الوزر، فهذا معناه ـ بقرينة السؤال ـ أنّ حقوقهم يجب أن تؤدّى إليهم ولا يصحّ بحجّة أنّهم لا يؤدّون حقوق الناس أن نمنع حقوقَهم، فهم يتحمّلون وزر منعهم الحقوق، وهذا تماماً كمنع الزوجة حقّ الرجل في إجراءٍ احترازي أو ردّ فعل على منع الرجل حقّ المرأة، فهذا ما أفتى بعض الفقهاء بعدم جوازه، لكنّ هذا لا يعني سقوط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

لكن تبقى مشكلة التردّد في الجملة الأخيرة: هل صدرت من الرسول أو لا؟ ومع تردّد الأمر لا نستطيع الجزم بالصدور، والروايتان تتحدّثان عن واقعة واحدة، ومعه لا نجزم بصدور هذه الجملة عن الرسول. هذا وفي السند إرسال من طرف علقمة التابعيّ حسب نقلين، فيما هو متصلٌ حسب نقلٍ ثالث، الأمر الذي قد يوجب الريب.

الرواية الرابعة: خبر ابن عباس، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه؛ فإنّه ليس أحدٌ من الناس خرج من السلطان شبراً فمات عليه إلا مات ميتةً جاهليّة»، وفي ذيل نقلٍ آخر حديثٌ عن مفارقة الجماعة، وليس الخروج من السلطان شبراً[2]. وقد ذكر النووي أنّه حديث متفقٌ عليه[3].

---

(١) انظر: الريشهري، القيادة في الإسلام: ١٤٠ ـ ١٤١.

(٢) صحيح البخاري ٨: ٨٧؛ وصحيح مسلم ٦: ٢١ ـ ٢٢؛ ونيل الأوطار ٧: ٣٥٦.

(٣) انظر: رياض الصالحين: ٣٣٩.

والرواية قد يمارَس نقدٌ متنيٌّ عليها في تعبير «السلطان»، فهل كان رائجاً استخدامه في أدبيّات الفترة النبويّة؟!

الرواية الخامسة: خبر عوف بن مالك، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «خيار أئمّتكم الذين تحبّونهم ويحبّونكم، ويصلّون عليكم وتصلّون عليهم، وشرار أئمّتكم الذين تبغضونهم ويبغضوكم وتلعنونهم ويلعنونكم». قيل: يا رسول الله، أفلا ننابذهم (بالسيف)؟ فقال: «لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئاً تكرهونه فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يداً من طاعة»[١].

وإقامة الصلاة إمّا يراد منها هنا المعنى الحقيقي للكلمة، أو تكون كنايةً عن دوام الإسلام في شعائره، بحيث لا يخرج الحاكم عن شعائر الدين الإسلامي، فتشابه تلك الرواية التي استثنت الكفر، أو تكون إشارة إلى إقامة أحكام الله فيهم.

وهذه الرواية تعاني من ضعفٍ سنديّ؛ فقد ورد فيها مسلم بن قرظة الأشجعي، الذي لم نجد توثيقاً له، سوى توثيق الذهبي (٧٤٨هـ)، وهو متأخّر[٢]، نعم يفهم توثيقه بدرجةٍ ما من ابن حبان. والرجل حسب الظاهر من رجال الشام وجماعة بني أميّة.

الرواية السادسة: خبر أم سلمة، أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن عرف برئ ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع» قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: «لا، ما صلّوا»[٣].

وقد شرح النووي لنا الحديثَ بأنّ معنى «من عرف برئ» أي من عرف المنكر صارت له طريق للبراءة من إثمه وعقوبته بالتغيير باليد واللسان، وإلا فليكره في قلبه، وفي رواية «من كره برئ»، كما أنّ جملة «ولكن من رضي وتابع» معناها الإثم عليه، إذ عليه الكره في قلبه[٤].

وجاء الخبر بصيغةٍ مختلفة على الشكل الآتي: «إنّه يُستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون،

---

(١) صحيح مسلم ٦: ٢٤ ـ ٢٥؛ وانظر: المعجم الكبير ١٨: ٦٢ ـ ٦٣؛ وكنز العمال ٦: ٦١.

(٢) انظر حول الرجل: التاريخ الكبير ٧: ٢٧٠ ـ ٢٧١؛ والجرح والتعديل ٨: ١٩٢؛ وابن حبان، الثقات ٥: ٣٩٦؛ والكاشف في معرفة من له رواية في كتب الستّة ١: ٣٩٦؛ و٢: ٢٦٠.

(٣) صحيح مسلم ٦: ٢٣؛ والجامع الصغير ٢: ٤٨؛ وكنز العمال ٣: ٦٧، و٦: ٥٨.

(٤) انظر: شرح صحيح مسلم ١٢: ٢٤٣.

فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع»، قالوا: يا رسول الله، ألا نقاتلهم؟ قال: «لا، ما صلّوا»[١].

وهذه الرواية تختلف عن سابقاتها من حيث إنّها تحثّ على الإنكار والتغيير وعدم الرضا و.. لكن ذيلها صريح في النهي عن قتال الأمراء إلا إذا تركوا الصلاة، إمّا وقوفاً على ترك الصلاة، أو كناية عن التخلّي عن الإسلام.

وفي سند الرواية ضبّة بن محصن، ولم يوثقوه[٢]، ولعلّه وثقه ابن حبّان[٣]، ووثقه الذهبي من المتأخّرين[٤].

الرواية السابعة: خبر نافع، أنّ عبد الله بن عمر جاء بعد وقعة الحرّة[٥] زمن يزيد بن معاوية إلى عبد الله بن مطيع[٦]، فقال الأخير: اطرحوا لأبي عبد الرحمن وسادة، فقال: إني لم آتك لأجلس، أتيتك لأحدّثك حديثاً سمعت رسول الله ﷺ يقوله. سمعت رسول الله يقول: «من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجّة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتةً جاهليّة»[٧].

وهذه الرواية استُفيد منها أنّ ابن عمر كان ضدّ الثورة على الأمويّين، خلافاً لابن مطيع الذي ثار على يزيد آنذاك.

لكن بقطع النظر عن موقف ابن عمر، فإنّ هذه الرواية لا إطلاق فيها حتى لو طبّقها ابن عمر على ذاك المورد؛ لأنها تدلّ على النهي عن ترك الخضوع لبيعة الحاكم أو الأمير، وتعبير «مات ميتةً

(١) صحيح مسلم ٦: ٢٣؛ وسنن أبي داود ٢: ٤٢٧.

(٢) راجع: الطبقات الكبرى ٧: ١٠٣؛ وخليفة بن خياط، الطبقات: ٣٣٩؛ والتاريخ الكبير ٤: ٣٤٢؛ والجرح والتعديل ٤: ٤٦٩؛ والإصابة ٣: ٤٠٤.

(٣) انظر: الثقات ٤: ٣٩٠.

(٤) الكاشف: ٥٠٧؛ و..

(٥) والتي وقعت في المدينة عام ٦٣هـ.

(٦) هو عبد الله بن مطيع بن الأسود القرشي العدوي (٧٣هـ)، وقد كان أحد قادة الثورة على يزيد في المدينة والتي انتهت لمصلحة يزيد في وقعة الحرّة، وهاجر بعدها ابنُ مطيع إلى مكّة ليستقرّ فيها، ثمّ قتل بعد خروجه مجدّداً مع عبد الله بن الزبير على يد الحجّاج وجيشه.

(٧) صحيح مسلم ٦: ٣٢؛ وسنن البيهقي ٨: ١٥٦.

جاهلية» لا يعني ـ بالضرورة ـ أنّه مات كافراً، بل هي إشارة إلى أنّ العرب في الجاهليّة لم يكن لهم قائد وزعيم، فالرواية تنهى عن ترك اتخاذ الحاكم والخروج من يد البيعة؛ فهي تأمر بالبيعة للحاكم وعدم العودة لعصر الجاهليّة الفوضوي، لكنّها لا تحدّد من هو الحاكم؟ فلو فرضنا أنّ الشيعي يرى جعفر الصادق حاكماً حقيقيّاً للأمّة وبايعه، لا يكون قد لقي الله بلا بيعة، بقطع النظر عن صوابيّة هذه البيعة أو تلك.

وبعبارة مختصرة: الرواية وكثير غيرها مما شابهها لا تدلّ على أزيد من رفض الفوضى وعدم اتخاذ حاكم للأمّة، لكنّها لا تعيّن مورد البيعة والرجل المبايَع، فهي أشبه بتحديد لزوم الانتماء السياسي للمسلم مقابل العزلة واللاإنتماء. كما أنّ الرواية لا تتحدّث عن الصور والحالات الطارئة، وماذا لو خرق الحاكم نفسه مقتضى البيعة؟ وماذا لو ظلم وقتل وسفك الدماء البريئة؟ **فتمسُّكُ ابن عمر بالإطلاق هنا غير مفهوم.**

الرواية الثامنة: خبر أبي هريرة، عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «.. من يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعصي الأمير فقد عصاني»، وهذه الرواية وما يشبهها وردت بأسانيد مختلفة إلى أبي هريرة تارةً فيها هذا المقطع وأخرى بدونه، وتارةً فيها تعبير «أميري» وأخرى «الأمير»[1].

أ ـ وهذه الرواية ـ بقطع النظر عن سندها، لا أقلّ من جهة أبي هريرة نفسه المختَلَف فيه بين المسلمين ـ لا يُستدلّ بها هنا؛ لأنّها تقرّر مبدأ إطاعة الحاكم، وليست في مقام البيان من حيث التفاصيل والعوارض، فهي كقوله: أطيعوا الحاكم، أمّا من هو الحاكم؟ وهل يجب طاعة من سقط عن شرعيّة الحكومة أو صار ظالماً منحرفاً أو..؟ فهذا كلّه مسكوتٌ عنه، فلا إطلاق فيها من هذه النواحي ليتمسّك بها هنا، وبخاصّة مع تعبير: «أميري».

ومعنى ذلك أيضاً أنّ الخارج على الحاكم لا يرى شرعيّة حكمه، فهو لا يعتبره أميراً شرعيّاً، في حين أنّ منظور الكثير من هذه النصوص هو الحاكم الشرعي، فتطبيق هذه النصوص في حقّ الخارج على الحاكم مع افتراض أنّه لا يراه حاكماً شرعيّاً نوعٌ من التمسّك بالعام في الشبهة

(١) انظر: صحيح مسلم ٦: ١٣ ـ ١٤؛ ومسند أحمد ٢: ٣٤٢؛ ٣٨٦، ٤١٦، ٤٦٧؛ ومسند الطيالسي: ٣٣٦؛ ومنتخب مسند عبد بن حميد: ٤٢٦؛ وكتاب السنّة لابن أبي عاصم: ٤٩٢ ـ ٤٩٣؛ وصحيح ابن خزيمة ٣: ٤٦؛ وصحيح البخاري ٤: ٨؛ وصحيح ابن حبّان ١٠: ٤٢٠؛ و..

المصداقيّة للعام نفسه.

ب ـ يضاف إلى ذلك أنّه في بعض الأسانيد لا يوجد هذا المقطع في الرواية، فيحصل لنا تردّد في القضيّة، هل أُقحم هذا النصّ وزيدَ أو أُنقص من قبل بعضهم، سواء عن عمد أم عن سهو؟

ج ـ كما أنّ الرواية تارةً وردت بعنوان «أميري» وأخرى «الأمير»؛ ونحن نحتمل ـ بناءً عليه ـ احتمالاً قويّاً أنّ المراد بالأمير هنا أمراء السرايا الذين كان يرسلهم رسول الله صلى الله عليه وآله، أي المبعوثون من قبله على فرق الجيش والقتال، فلا يحرز أنّ لها نظراً إلى مفهوم الإمارة بالمعنى الواسع، لا سيما مع عدم كون الأمراء اللاحقين منصوصاً عليهم من النبيّ صلى الله عليه وآله كأمراء السرايا.

وعليه، فالاستناد إلى مثل هذه الأحاديث مشكلٌ هنا. ومثلها النصوص التي تستخدم عبارة "سلطان الله" فإنّها أظهر في كونه من الله سبحانه ومرضيّاً عنه، لا مطلق السلطان، فراجع حتى لا نطيل.

الرواية التاسعة: خبر أبي هريرة، قال: «إنّ خليلي أوصاني أن أسمع وأطيع وإن كان عبداً مُجَدَّع الأطراف[١]»، ومثله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «عليك السمع والطاعة في عُسرك ويُسرك ومنشطك ومكرهك وأثرةٍ عليك»، ومثلها أخبار عن يحيى بن الحصين، وشعبة، وابن عمر[٢].

وهذه الرواية وأمثالها ـ مهما كانت أسانيدها ـ لا تفيد هنا أيضاً؛ لأنّها بصدد الحديث عن أصل طاعة الحكّام، ولا تتصدّى للتفاصيل والطوارئ، ولا سيما أنّ بعضها قيّد الطاعة بأن لا تكون في معصية، وبعضها قيّدها بما دام الحاكم يعمل بكتاب الله، فبعض ألسنة هذه الروايات ضدّ من يريد الاستدلال بها هنا، فهي مستندٌ غير قوي هنا إطلاقاً.

وأمّا تعبير المنشط والمكره والعسر واليسر وأمثالها فلا علاقة لها بموضوعنا، بل هي تريد أن تطالب المسلمين بالطاعة للحاكم، سواء كانوا متحمّسين لها أم لا، وسواء كانت الظروف ظروف يُسر أم ظروف عُسر، فهي تندّد بمن يطيع الحاكم عندما تكون في الطاعة راحةٌ له أو مصلحة، أمّا عندما تكلّفه الطاعة وتفرض عليه تحدّيات فهو يتخلّى عنها ويتباطأ، وأين هذا من موضوعنا هنا؟!

---

(١) أي مقطّع الأطراف.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: صحيح مسلم ٦: ١٤ ـ ١٦.

الرواية العاشرة: خبر أبي هريرة أيضاً، عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «إنّما الإمام جُنّةٌ يُقَاتَل مِن ورائه ويُتّقى به، فإن أمر بتقوى الله عزّ وجل وعدل كان له بذلك أجر، وإن يأمر بغيره كان عليه منه»[١].

وظاهر الرواية أنّ الإمام جُنة يقاتل معه حتى لو أمر بغير التقوى حيث يتحمّل هو بنفسه الوزر، فعدم تعرّضها لرفضه والإنكار عليه والإبقاء على وصفه بالجُنّة و.. دليلٌ على لزوم البقاء على بيعته وحرمة التخلّف عنه.

والمشكلة في الرواية من حيث ورود مثل أبي هريرة في سندها، وهو رجل الشام الذي لا وثوق بروايته في هذه الأمور حتى لو كان ثقةً في نفسه، فضلاً عن الخلاف فيه حتى بين أهل السنّة.

يُضاف إلى ذلك أنّ ذيل الرواية إن قُصدَ منه أنّه يجب علينا طاعة الحاكم حتى لو أمر بمعصية ويتحمّل هو الوزر، فهذا خلاف النصوص الدالّة على أنّه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

الرواية الحادية عشرة: خبر عبد الله بن عمرو بن العاص، في حديث، قال: كنّا مع رسول الله صلى الله عليه وآله.. قال: «.. ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليُطعه إن استطاع، فإن جاء آخَر ينازعه فاضربوا عنق الآخر» فدنوت (أي عبد الرحمن بن عبد ربّ الكعبة) منه، فقلت له: أنشدك الله، أنت سمعت هذا من رسول الله؟ فأهوى إلى أذنيه وقلبه بيديه، وقال: سمعته أذناي ووعاه قلبي..[٢].

وفي خبرٍ آخر أورده السيد علي خان المدني في «الدرجات الرفيعة» أنّ عبد الله قال لوالده عمرو بن العاص: لولا أنّ رسول الله أمر بطاعتك ما سرت معك هذا المسير، أما سمعتَ رسول الله يقول لعمّار: «تقتلك الفئة الباغية»[٣].

والرواية واضحة في دلالتها على لزوم الطاعة والحكم بضرب عنق كلّ خارج عن الإمام المبايَع، تؤيّدها الرواية الثانية عن الرجل نفسه، نعم كون الرجل في أجواء بني أميّة يثير الغرابة، طبقاً لرواية الدرجات الرفيعة؛ إذ كيف صار ابن العاص واجب الطاعة مع أنّ معاوية إمامَه لم

(١) المصدر نفسه ٦: ١٧.

(٢) المصدر نفسه ٦: ١٨.

(٣) الدرجات الرفيعة: ٢٧١.

يبايعه أحد، بل المبايَع من جانب المهاجرين والأنصار هو عليّ عليه السلام، ومع نقله نصّ الفئة الباغية في أكثر من رواية ألا يكون معاوية هو الخارج عن البيعة فيلزم ضرب عنقه دون الخروج مع ابن العاص! وسيأتي ما يتعلّق ببعض هذه الأمور.

نعم، يحتمل أن تكون إطاعته لوالده لا من باب كونه إماماً، بل لما ورد في الكشي مسنداً إلى حنظلة بن خويلد العنزي من أنّ عبد الله إنّما يُجبَر على إطاعته والده؛ لأنّ عمرو بن العاص شكاه مرّةً إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، فقال له الرسول: «أطع أباك ما دام حيّاً ولا تعصه»[١]. وحتى لو صحّت هذه الرواية عنه ـ وهي ضعيفة بإهمال أسود بن مسعدة الوارد في سندها[٢] ـ هل يمكن تصوّر أن يفهم صحابيٌّ عاشر النبيَّ صلى الله عليه وآله لزوم اتّباع الوالد حتى لو خاض فتنةً يعرف هو أنّهم البغاة فيها؟!

برأيي إذا صحّت هذه النصوص، فهي لا تقبل التفسير، إلا أنّ هذا الرجل إمّا بسيط جداً وساذج أو أنّه يتحايل على الرأي العام ليبرّر ميله المعروف لطرف بني أميّة، أو أنّه يتحايل على أنصار بني أميّة في مجمل سلوكه، فيستخدم معهم مثل هذا الأسلوب، خاصّة مع البناء على أنّه نصح الفريق الأموي في أكثر من موضع بعدم الخروج على عليّ بن أبي طالب، والله العالم، وإلا فالنصّ الأوّل دالٌّ بإطلاقه على نظريّة حرمة الخروج المسلّح.

الرواية الثانية عشرة: خبر الحسن البصري، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا تسبّوا الولاة؛ فإنّهم إن أحسنوا كان لهم الأجر وعليكم الشكر، وإن أساؤوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر، وإنّما هم نقمة ينتقم الله بهم ممّن يشاء، فلا تستقبلوا نقمة الله بالحميّة والغضب، واستقبلوها بالاستكانة والتضرّع»[٣].

فالرواية ظاهرة في الحثّ على الصبر عند إساءة الحكّام، وأنّه لا معنى لسبّهم أبداً؛ فضلاً عن أن يقوم المرء بثورة ضدّهم؛ فإنّها مواجهةٌ لنقمة الله تعالى.

وتبدو معالم التأويل الكلامي والأيديولوجي هنا منسجمةً مع نمط تفكير الحسن البصري

---

(١) اختيار معرفة الرجال ١: ١٥٣ ـ ١٥٧.

(٢) انظر حوله: معجم رجال الحديث ٤: ١٢٤، رقم: ١٤٨٣؛ ومستدركات علم رجال الحديث ١: ٦٨٢، ولم يذكره أحدٌ من علماء رجال أهل السنّة.

(٣) صحيح مسلم ٦: ٢١.

(١١٠هـ) ذي النزعة الروحيّة والمعنويّة، بحيث يتحوّل الحاكم الظالم إلى غضب إلهي على الناس، فكأنّهم عصوا الله فغضب عليهم بهذا الحاكم الظالم، والمفروض أن يتقبّلوا هذا الغضب بروح الرضا والتسليم والخضوع، لا بروح الغضب والحمية والمواجهة. ومن المعروف ـ تاريخيّاً ـ أنّ الحسن البصري رفض المشاركة في أيّ حركة تخرج على بني أميّة.

وقد روى هذه الرواية أبو يوسف القاضي (١٨٢هـ) في كتاب "الخراج"، والظاهر أنّها مرسلة؛ لعدم ذكر الواسطة بين البصريّ والرسول، وبخاصّة أنّ شيوخ البصري كان فيهم الصحابي وغيره.

الرواية الثالثة عشرة: خبر أبي هريرة، عن النبيّ صلى الله عليه وآله، أنّه قال: «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات، مات ميتةً جاهلية، ومن قاتل..»[1].

وبقطع النظر عن سند الرواية، قد لا تكون دالّةً على النهي عن مطلق الخروج على الحاكم؛ لأنّ نظرها الخروج على الجماعة، أي الأكثريّة، وإلا فلو كانت أكثريّة الشعب ضدّ الحاكم، فهذا ليس خروجاً عن جماعة المسلمين، فتختصّ بالحركات المسلّحة التي لا تمثل غالبيّة المسلمين في توجّهها، لا لمحذور مخالفة الحاكم، بل لمحذور مخالفة الجماعة. مضافاً إلى ما أسلفناه سابقاً من أنّ النظر هنا إلى التحذير من العودة إلى الفوضى وحياة الجاهليّة وضرورة ممارسة الحياة المركزيّة في السياسة.

إنّ مجموعة لا بأس بها هنا من النصوص الحديثيّة تضع المعيار في الجماعة دون الحاكم، لكنّ العقل الإسلامي كثيراً ما قام بالمماهاة تاريخيّاً بين الحاكم والجماعة، وإلا فمن الممكن أن تكون جماعة المسلمين على خلاف الحاكم، غير أنّها مقهورة. وهذه حقيقة يجب أخذها بعين الاعتبار لتمييز نصوص طاعة الحاكم عن مطلق نصوص عدم مفارقة الجماعة.

ومثل هذه الرواية رواية عرفجة ـ بأسانيد متعدّدة، في متونها بعض الاختلاف ـ قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله، يقول: «إنّه ستكون هنّاتٌ وهنّات[2]؛ فمن أراد أن يفرّق أمر هذه الأمّة، وهي جميع، فاضربوه بالسيف كائناً من كان»[3].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) الهنّات جمع هنة، وهي كلمة تطلق على كل شيء يقع، ويُراد منها هنا الفتن والوقائع والحوادث.

(٣) صحيح مسلم ٦: ٢٢، ٢٣.

وقد شرح النووي روايةَ عرفجة فقال: «فيه الأمر بقتال من خرج على الإمام أو أراد تفريق كلمة المسلمين ونحو ذلك، وينهى عن ذلك فإن لم ينته قوتل، وإن لم يندفع شرّه إلا بقتله فقُتل كان هدراً، فقوله صلى الله عليه وآله: فاضربوه بالسيف، وفي الرواية الأخرى فاقتلوه، معناه إذا لم يندفع إلا بذلك..»[١].

الرواية الرابعة عشرة: خبر حذيفة ـ في قضيّة الخروج على عثمان ـ قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «من فارق الجماعة واستذلّ الإمارة لقي الله عزّ وجل ولا وجه له عنده»[٢].

وبصرف النظر عن سند الرواية، فهي تتحدّث عمّن خالف نظر أكثريّة الناس وانشقّ عليهم ليُذلّ الحاكم، فلا تشمل حالة الخروج من جانب الأكثريّة نفسها التي بايعت غير الحاكم الذي يحظى بأقليّة، وكلّ نصوص مفارقة الجماعة التي لا نطيل باستعراضها والواردة في مصادر السنّة والشيعة يفترض أن تُفهم بهذه الطريقة، أي مواجهة الأكثريّة من الشعب المسلم. نعم، هذه النصوص قد يقال: إنّها تشمل حتى حالة الخلاف السياسي، ومن ثمّ فهي تنظّر لاستبداد الأكثريّة، وبعضها خاصّ بالخروج المسلّح.

الرواية الخامسة عشرة: خبر حسين بن زيد بن علي، عن أبي عبد الله جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن جدّه، عن الحسين بن علي، عن عليّ، عن النبيّ صلى الله عليه وآله، قال: «السلطان ظلّ الله في الأرض، يأوي إليه كلّ مظلوم، فإن عدل كان له الأجر وعلى الرعية الشكر، وإن جار كان عليه الوزر وعلى الرعيّة الصبر حتى يأتيهم الأمر»[٣].

وهذا الحديث من النصوص القليلة الموجودة في مصادر الشيعة الإمامية بهذا اللسان، لكنّه ورد في مصادر أهل السنّة بالسند إلى ابن عمر تارةً وكثير بن مرّة أخرى عن النبيّ، لكن من دون عبارة «حتى يأتيهم الأمر»، فراجع[٤].

وفي أحد السندين إرسال؛ لأنّ كثير بن مرّة ليس من الصحابة، وفي سند الطوسي أبو المفضّل.

---

(١) شرح صحيح مسلم ١٢: ٢٤٢.

(٢) مسند ابن حنبل ٥: ٣٨٧، ٤٠٦.

(٣) أمالي الطوسي: ٦٣٤.

(٤) شعب الإيمان ٦: ١٦؛ ومجمع الزوائد ٥: ١٩٦؛ وأسد الغابة ٤: ٢٣٣.

الرواية السادسة عشرة: خبر زر بن حبيش، قال: لما أنكر الناس سيرة الوليد بن عقبة بن أبي معيط، فزع الناس إلى عبد الله بن مسعود، فقال لهم عبد الله: اصبروا فإنّ جور إمامكم خمسين عاماً خيرٌ من هرج شهر؛ وذلك أنّي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «لا بدّ للناس من إمارة برّة أو فاجرة، فأمّا البرّة فتعدل في القسم، وتقسم فيئكم فيكم بالسويّة، وأما الفاجرة فيبتلي فيها المؤمن. والإمارة الفاجرة خيرٌ من الهرج» قيل: يا رسول الله، وما الهرج؟ قال: «القتل والكذب»[(١)].

وقد علّق الهيثمي على الحديث بقوله: «رواه الطبراني، وفيه وهب الله بن رزق، ولم أعرفه، وبقيّة رجاله ثقات»[(٢)]. ولم أعثر على شيءٍ في محمّد بن عبد الله بن عرس ووهب الله بن رزق، يعتمد عليه، وقد وقعا في الإسناد.

الرواية السابعة عشرة: خبر أسماء بنت يزيد، أنّ أبا ذرّ الغفاري كان يخدم النبيّ صلى الله عليه وآله، فإذا فرغ من خدمته آوى إلى المسجد، فكان هو بيته يضطجع فيه، فدخل رسول الله صلى الله عليه وآله المسجد ليلةً، فوجد أبا ذر نائماً منجدلاً في المسجد، فنكته رسول الله صلى الله عليه وآله برجله حتى استوى جالساً، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: «ألا أراك نائماً»، قال أبو ذر: يا رسول الله، فأين أنام؟! هل لي من بيت غيره؟!، فجلس إليه رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال له: «كيف أنت إذا أخرجوك منه؟»، قال: إذاً ألحق بالشام، فإنّ الشام أرض الهجرة، وأرض المحشر، وأرض الأنبياء، فأكون رجلاً من أهلها. قال له: «كيف أنت إذا أخرجوك من الشام؟»، قال: إذاً أرجع إليه فيكون هو بيتي ومنزلي، قال له: «كيف أنت إذا أخرجوك منه الثانية؟»، قال: إذاً آخذ سيفي فأقاتل عنّي حتى أموت، قال: فكشر إليه رسول الله صلى الله عليه وآله فأثبته بيده، قال: «أدلّك على خيرٍ من ذلك»، قال: بلى بأبي أنت وأمي يا نبيّ الله. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «تنقاد لهم حيث قادوك، وتنساق لهم حيث ساقوك، حتى تلقاني وأنت على ذلك»[(٣)].

وفي السند شهر بن حوشب، وفيه توثيقٌ وتضعيف، واللافت أنّ ابن حبان ضعّفه رغم

---

(١) المعجم الكبير ١٠: ١٣٢؛ ومجمع الزوائد ٥: ٢٢٢.

(٢) مجمع الزوائد ٥: ٢٢٢.

(٣) مسند أحمد ٦: ٤٥٧؛ ومجمع الزوائد ٥: ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

تساهله في التوثيق. وفي الرواية رائحة الوضع.

إلى غير ذلك من الروايات الواردة في هذا الصدد، والباقي إمّا مذكور في المصادر الحديثيّة اللاحقة، نقلاً عن سابقاتها، فيكون تكراراً، مع بعض الاختلافات الطفيفة أحياناً في المتن، أو متأخّر ضعيف السند جداً لا يعتدّ به هنا، فلا داعي للإطالة. وأمرُها ـ من حيث السند والمتن ـ صار واضحاً ممّا تقدّم.

٢.١. مرجعيّتا: الإجماع وهتك الحرمات في تأسيس الطاعة المطلقة للحكّام

يضاف إلى الاستناد إلى النصوص هنا، الاستناد إلى الإجماع، حيث ادّعى بعضهم ـ كالنووي في شرح مسلم[1] ـ إجماع المسلمين على حرمة الخروج.

وتنقل هنا جملة عن الشيخ البخاري، يقول فيها: «لقيت أكثر من ألف رجل من أهل العلم، أهل الحجاز ومكّة والمدينة والكوفة والبصرة وواسط وبغداد والشام ومصر.. منهم المكّي بن إبراهيم ويحيى بن يحيى وعلي بن الحسن بن سفيان وقتيبة بن سعيد وشهاب بن معمر وبالشام محمد بن يوسف الفريابي وأبا مسهر عبد الأعلى بن مسهر وأبا المغيرة عبد القدوس بن الحجاج وأبا اليمان الحكم بن نافع ومن بعدهم عدّة كثيرة وبمصر يحيي بن بكير وأبا صالح كاتب الليث بن سعد وسعيد بن أبي مريم وأصبغ بن الفرج، ونعيم بن حماد، وبمكّة عبد الله بن يزيد المقرئ والحميدي وسليمان بن حرب قاضي مكّة، وأحمد بن محمد الأزرقي، وبالمدينة إسماعيل بن أبي أويس ومطرف بن عبد الله وعبد الله بن نافع الزبيري وأحمد بن أبي بكر الزهري أبا مصعب وإبراهيم بن حمزة الزبيري وإبراهيم بن المنذر الحزامي، وبالبصرة أبا عاصم الضحاك بن مخلد الشيباني وأبا الوليد هشام بن عبد الملك والحجاج بن المنهال وعلي بن عبد الله بن جعفر المديني، وبالكوفة أبا نعيم الفضل بن دكين وعبيد الله بن موسى وأحمد بن يونس وقبيصة بن عقبة وابن نمير وعبد الله وعثمان ابني أبي شيبة، وببغداد أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وأبا معمر وأبا خيثمة وأبا عبيد القاسم بن سلام، ومن أهل الجزيرة عمرو بن حماد الحراني، وبواسط عمرو بن عون

(١) شرح صحيح مسلم ١٢: ٢٢٩.

وعاصم بن علي، وبمرو صدقة بن الفضل وإسحاق بن إبراهيم الحنظلي، واكتفينا بتسمية هؤلاء حتى يكون مختصراً وأن لا يطول ذلك.. فما رأيت واحداً منهم يختلف في هذه الأشياء.. وأن لا ينازع الأمر أهله..»[١]. وإن كانت هذه الجملة غير واضحة في الدلالة؛ لافتراض أنّ المنازعة فيها وقعت مع من هو أهل لهذا الأمر، بينما الخارج على الحاكم لا يرى الحاكم أهلاً أساساً.

كما استند بعضهم إلى أنّ في الخروج فتنةً وانتهاكاً للحُرمات، ومفسدتها أعظم من مصالحها، وأنّها بحسب التجربة التاريخيّة للمسلمين لم تنتهِ إلا بالفشل وشقّ العصا وإضعاف الأمّة، كما حصل في ثورات عديدة، كوقعة الحرّة[٢].

وهذا التحليل يبني على واقع التجربة التاريخيّة الإسلاميّة، وينطلق من التفكير السياسي الاجتماعي التاريخي على قواعد فقه المصلحة، فهو يتساءل: ماذا استفاد المسلمون من كلّ هذه الثورات سوى سفك الدماء وضعف الدولة المركزيّة وتلاشي قوّتهم وبناء دويلات متعدّدة؟! وماذا حقّقت هذه الثورات والحركات الانفصاليّة من إنجازات تتخطّى ما كانت الحال عليه مع الدولة التي تمّت الانتفاضة ضدّها؟! وبماذا انتفع المسلمون بمتابعتهم لهذه العقليّات الثوريّة الغاضبة؟! يجب عدم الاستهانة بتحليلٍ من هذا القبيل في دراسة موضوع من هذا النوع.

٣.١. وقفات نقديّة حول توظيف الروايات والإجماع و.. لتكريس الطاعة المطلقة

وفي مقابل هذه النصوص وهذا الإجماع، ثمّة مناقشات عديدة لا بدّ لنا من ذكرها:

١.٣.١. علاقة التخصيص والتقييد بين النصوص المانعة والمرخّصة في الثورة

أوّل الملاحظات هنا هو أنّ غاية ما تدلّ عليه هذه النصوص هو الحكم بحرمة الخروج على الحاكم مطلقاً، ونقيّدها حينئذ بما توصّلنا إليه في نظريّة شرعيّة الخروج، فإنّ الأدلّة قد دلّت هناك ـ ومنها آية محاربة أهل البغي ـ على جواز الخروج في بعض الحالات، فتكون أخصّ فتقيّد أو

(١) تاريخ مدينة دمشق ٥٢: ٥٨ ـ ٦٠.

(٢) انظر: شرح صحيح مسلم ١٢: ٢٢٩؛ وابن أبي العزّ الحنفي، شرح العقيدة الطحاويّة: ٤٣٠؛ والألباني، العقيدة الطحاوية، شرحٌ وتعليق: ٧٧ ـ ٧٩.

تخصّص العمومات والمطلقات الواردة هنا، وهو ما لا تأباه هذه الأدلّة هنا؛ لأنّ بعضها هو في أصله في غير مقام البيان، وما كان في مقام البيان لم نجد فيه صيغةً تمنع عن تقييده. فلا يبقى ـ لو بقي ـ سوى شيء يسير جدّاً من النصوص يأبى عن التخصيص، ولا يُعمل بخبرٍ آحاديّ على التحقيق.

وهكذا الحال فيما دلّ من هذه النصوص على لزوم الطاعة مطلقاً؛ فهي مقيَّدة بما دلّ على حرمة الطاعة في معصية، ومعه يمكن الجمع بين الأدلّة والوصول إلى نتائج يجمعها حرمة الخروج على الحاكم حتى لو لم يكن شرعيّاً إلا في بعض الحالات المحدودة التي أشرنا إليها في استعراض نظريّة التجويز. إلا إذا قيل بأنّ نظر هذه الروايات هنا للحكّام الخارجيّين المعروفين آنذاك بأنهم معتدون وبغاة وظلمة وما شابه ذلك.

١.٣.٢. إضعاف قوّة الدلالة في النصوص من خلال فهم وتجربة الصحابة و..

المناقشة الثانية هنا ذكرها بعض علماء أهل السنّة، حيث احتجّوا على الأخذ بهذه الروايات بمثل خروج الحسين بن علي، وابن الزبير، وخروج أهل المدينة على بني أميّة، وغير ذلك مما حصل في القرن الأوّل الهجري. وهؤلاء من الصحابة أو من هو في قوّة الصحابة، فكيف يمكن أن لا يعرف هؤلاء بهذه النصوص، لا سيما إذا كانت واضحة جليّة كما يدّعي أنصار التحريم؟! فهل يُعقل أنّها صدرت ولم يطّلعوا عليها؟! وهل يعقل أنّهم اطّلعوا وفهموا منها ما فهمه المستدلّ هنا، ومع ذلك خرجوا أو باركوا الخروج؟!

وهذا الكلام تارةً نستبعد منه الحسين بن علي، وأخرى نلاحظه:

أ ـ فإذا استبعدنا الإمام الحسين، فلا يمثل أيّ دلالة، لأنّ أقصاه أنّ أحد الفريقين فهم الإطلاق من هذه النصوص واجتهد في الموضوع، وخرج بهذا الاستنتاج، فيما تبنّى فريقٌ آخر فهماً إطلاقيّاً، فغاية ما هناك تعدّد اجتهاداتهم في هذا الموضوع. وفعلهم ليس بحجّة، ولا سيما نحن نتحدّث بعد عصر الخلفاء الأربعة الأوائل، حيث لم يبقَ هناك سوى عدد قليل من الصحابة، فلا يعارض هذا التاريخ ظواهر النصوص. أمّا لو انعقدت سيرة المتشرّعة على الخروج، لشكَّكنَا ذلك في الإطلاق الظاهر من هذه النصوص حتى لو لم تكن سيرتهم حجّةً

أحياناً، لكنّ هذا غير واضح إطلاقاً هنا.

ب ـ وأمّا إذا أخذنا بنظر الاعتبار حركة الحسين، فالأمر كذلك بالنسبة لمن لا يعتقد بعصمته وإمامته ومرجعيّته المطلقة، أمّا بالنسبة للشيعي المعتقد بإمامته وعصمته، فالكلام معه يرجع إلى ما أسلفناه في بحث نظريّة شرعيّة الخروج، وقد ذكرنا هناك عدّة نظريّات بعضها يسمح بالاستدلال بخروجه عليه السلام هنا وبعضها لا يسمح، وقد ذكرنا إمكانيّة هذا الاستدلال هنا لكن في نطاق محدود.

وطبقاً لنظريّتنا في الجمع بين نصوص الطاعة هنا وما خرجنا به من نتائج في بحث شرعيّة الخروج سابقاً يمكن تفسير الثورات المسلّحة في القرن الأوّل، تفسيراً إمكانيّاً، بأنّ من خرج كان يرى خروجه مصداقاً لدليل الرخصة والجواز، فيما كان يرى الآخرون أنّه ما يزال تحت عمومات النهي عن القتال بين المسلمين.

١.٣.٣. وقفةٌ نقديّة مع ادّعاء الإجماع في موضوعٍ خلافيّ بامتياز!

إنّ الحديث عن إجماع المسلمين هنا مثيرٌ للاستغراب، فكيف حصل إجماع المسلمين مع كلّ هذه الثورات التي حصلت في القرون الهجريّة الثلاثة الأولى مدعومةً بفهمٍ ديني ـ في الكثير منها ـ ليبرّرها؟ بل حتى الخوارج ومعاوية وعائشة أمّ المؤمنين وأنصارهم، كيف خرجوا لولا أنّهم تأوّلوا النصوص وأقنعوا الآخرين بهذا التأويل حتى لو تابوا بعد ذلك؟ وكيف انعقد إجماع المسلمين وثورات المدينة والحسين، وابن الزبير، وزيد الشهيد الفقيه، وموقف أبي حنيفة المعروف في دعمه و.. معالم واضحة على عدم وجود وجهة نظر واحدة عند المسلمين في القرون الأولى؟ بل ما معنى ثورة العباسيّين المدعومة بأفهام فقهيّة ضدّ الخلافة الأمويّة نفسها؟ وما معنى ثورات الزيدية والحسنيّين؟! والأمثلة لا تعدّ ولا تحصى، ولا سيما أنّ الثورات في تلك العصور في الوسط الإسلامي كانت تحمل معها ـ ولو ظاهراً ـ تفسيراً دينيّاً يبرّرها، وإلا لما خرج الناس معها، فكيف نفسّر كلّ هذه الثورات يا تُرى؟!

وحتى لو نظرنا في المواقف الفقهيّة اللاحقة لم نجد أيّ إجماع إسلامي، فقد أسلفنا بيان موقف الزيدية، والخوارج، والمعتزلة، وجملة من المرجئة، وأبي بكر الأصم في الجملة، والجهم بن صفوان، وجملة أساسيّة من الظاهريّة على رأسهم ابن حزم الذي حكم بوجوب الخروج، وحتى

الإماميّة، لا يحرّمون الخروج بنفسه بل يربطونه بالمعصوم، كما ذكرنا آنفاً، ومع هذا كلّه كيف يصحّ القول بانعقاد إجماعٍ إسلامي في الموضوع؟! فالإنصاف أنّ القضية مشكلة مختلف عليها تعدّدت فيها الاجتهادات وكثرت فيها المواقف، فلا يصحّ الاستناد إلى الإجماع هنا، وحتى لو سلّمناه فهو واضح المدركيّة، كونه يعتمد على النصوص والأدلّة المتقدّمة فلا يكون حجّةً حينئذ.

والمشكلة هنا هو في طريقة بعض العلماء ـ وبخاصّة بعض من في الوسط السلفي ـ الذين يملكون تعريفهم الخاصّ لمفهوم "أهل السنّة والجماعة"، فيُخرجون من الأوّل كلَّ التيارات التي يختلفون معها، من شيعةٍ ومعتزلةٍ وخوارج وكثير غيرهم، ثم يدّعون انحصار عنوان أهل السنّة والجماعة بغيرهم، فتظهر في كلماتهم دعاوى الإجماع الإسلامي، في مقابل المبتدعة والمنحرفين!

واللافت أنّ ابن تيمية ينسب هذا القول لمذهب أهل الحديث، ولا ينسبه لعامّة المسلمين، فيقول: «مذهب أهل الحديث ترك الخروج بالقتال على الملوك البغاة والصبر على ظلمهم إلى أن يستريح برٌّ أو يُستراح من فاجر»[1].

ولا نريد الإطالة في الحديث عن صغرى الإجماع، لكن فلنلاحظ ما قاله ابن حجر العسقلاني، في ترجمة الحسن بن صالح: «وقولهم كان يرى السيف، يعني كان يرى الخروج بالسيف على أئمّة الجور. وهذا مذهبٌ للسلف قديم، لكن استقرّ الأمر على ترك ذلك؛ لما رأوه قد أفضى إلى أشدّ منه، ففي وقعة الحرّة ووقعة ابن الأشعث وغيرهما عظةٌ لمن تدبّر، وبمثل هذا الرأي لا يقدح في رجل قد ثبتت عدالته واشتهر بالحفظ والاتقان والورع التام»[2]. فابن حجر يقرّ بأنّه مذهبُ بعض من السلف، لكنّه يرى أنّ الأمر استقرّ على تركه، واللافت أنّه يبيّن منطلق الترك بقواعد فقه المصلحة عبر مبرّرات تجريبيّة عقلانيّة، وليس لأجل النصوص الحديثيّة، وهذا ما يستحقّ التوقّف عنده أيضاً!

١.٣.٤. وقفة نقديّة مع منطلقات فقه المصلحة في تحريم الخروج مطلقاً

المناقشة الرابعة هنا هو أنّ الحديث عن حصول مفسدة في الخروج على الظالم أكثر من مفسدة

---

(١) مجموعة الفتاوى ٤: ٤٤٤.

(٢) تهذيب التهذيب ٢: ٢٥٠؛ وراجع أيضاً: ابن حزم في مراتب الإجماع: ١٩٩.

بقائه، ولزوم ذلك للتقاتل بين المسلمين ووقوع الفتنة بينهم، محلّ نظر؛ وذلك أنّ القائل بشرعيّة الخروج يمكنه أن يقيّد هذه الشرعيّة بقيدين سبق أن ذكرناهما في دليل الشرعيّة، **وهما**:

١ ـ أن يفقد الخارج على الإمام تمام وسائل الإصلاح الأخرى والتغيير، بحيث ينسدّ باب الإصلاح السلمي.

٢ ـ أن لا يطرأ عنوان ثانوي يجعل الخروج حراماً، كما لو لزم من الخروج حلول الفوضى مع عدم إحراز النصر أو الظنّ به ظنّاً عقلائياً، فمفهوم الخروج ليس مفهوماً فوضويّاً، وإنّما هو كسائر أنواع العمل الجهادي المنظّم الخاضع للأطر العقلائيّة والشرعيّة.

ومعه، فلا معنى لإطلاق أنّ مفسدة الخروج أكبر مطلقاً ودائماً من مفسدة بقاء الحاكم، كما أنّ أصل حصول تقاتل بين المسلمين هو محلّ بحثنا، فلا يصلح أن يكون دليلاً بعد فرض وجود أدلّة سابقة متقدّمة على دليل حرمة الفتنة وسفك دماء المسلمين، وإلا فكيف صار قتال البغاة؟!

يضاف إلى ذلك أنّ القول بأنّ كلّ الانتفاضات التي حصلت في التاريخ الإسلامي كانت مُفْسِدةً أكثر من كونها مُصلحة، غير واضح؛ فلعلّ وجود هذه الانتفاضات أو بعضها كان سبباً في الحدّ من إغراق الحكّام في الفساد وإبادة الدين يوماً بعد يوم، وبقاء الخوف والقلق من قبلهم تجاه جمهور المسلمين، بحيث منعهم ذلك من بعض ما هو أفسد، فكيف لنا التكهّن بالمشهد التاريخي على تقدير عدم وجود هذه الحركات الثوريّة عبر التاريخ؟! فلعله كان أسوأ وليس أحسن حالاً.

١ـ٣ـ٥ـ تطبيق مقولة نسخ التحريم بنصوص الجهاد، نقدُ رأي ابن حزم الأندلسي

ذكر ابن حزم الأندلسي هنا مداخلة نقديّة خلاصتها أنّ هذه الروايات كلّها الدالّة على لزوم إطاعة الحاكم وعدم جواز مقاتلته، إنّما تنسجم مع حال الدين الإسلامي قبل تشريع الجهاد بعد الهجرة، فهي مثل ما دلّ على عدم القتال أثناء ما كان المسلمون في مكّة؛ إذ لها الروح نفسها والجوّ نفسه، ومعنى ذلك أنّها تكون قد نُسخت بآيات الجهاد وتشريع القتال، فلم ينسخ الجهاد ولا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فتكون هذه النصوص منسوخةً لا يُعمل بها ولا يحتجّ[1].

(١) المحلّى ٩: ٣٦٢.

فكأنّه يعتبرها ضمن منظومة الفقه المكّي الذي نسخت بعض أحكامه في المدينة على مستوى قضايا الجهاد.

ولكنّ دعوى النسخ هنا غير دقيقة؛ إذ تتحدّث الروايات عما سوف يحصل بعد الرسول من فِتَن، وأنّ المطلوب فيها كذا وكذا، فهي إشارة إلى ما بعد وفاة النبيّ، فكيف تكون منسوخةً بنصوص تشريع الجهاد في الكتاب والسنّة؟! فهذا من النسخ قبل وقت العمل بالمنسوخ وفيه كلام. ومن أبرز مصاديق ما نقول خبر حذيفة (رقم: ١)، وكذلك خبر أم سلمة (رقم: ٦).

كما أنّ لحن بعض الروايات فيه إشارة إلى أئمّة المسلمين، وهو في حدّ نفسه متصوّر بعد وفاة الرسول، يشهد لذلك ـ على نحو التأييد ـ أنّ الصحابة، مثل عبد الله بن عمرو بن العاص، قد طبّقوا هذه النصوص بعد وفاة النبيّ بسنوات، مثل تطبيقها أيام الثورة على عثمان، وفي معارك صفّين، و.. فكيف يتصوّر النسخ حينئذ؟!

يضاف إلى ذلك، أنّ موضوع الطاعة لحاكم المسلمين والأمراء لم يكن موضوعاً ابتلائيّاً ولا حاضراً في حياة المسلمين العمليّة قبل تشريع الجهاد، فلم تكن للمسلمين حكومة ولا دولة، ولا كان هناك حديثٌ عن الطاعة، لهذا يستبعد صدور هذه الروايات بهذا العدد في الحقبة المكيّة كلّها، نعم بعضها لا ضير في صدوره، ويكفي صدور بعضها بعد تشريع القتال حتى تبطل نظريّة النسخ هنا. بل من أسماء بعض الصحابة الرواة هنا، مثل أبي هريرة الذي أسلم في النصف الثاني من العقد الأوّل الهجري، يُفهم أنّها مدنيّة، فراجع.

يُضاف إليه، أنّ تشريع القتال ونصوص الجهاد العامّة سبق أن قلنا: إنّها ظاهرة في مواجهة الكافرين ومنصرفة عن التقاتل بين المسلمين، وعليه فكيف تكون ناسخةً لهذه الروايات هنا والتي تتحدّث عن العلاقات الداخليّة بين المسلمين أنفسهم؟! والإنصاف أنّ نظريّة ابن حزم بعيدة جداً، فهذه النصوص غير منسوخة ظاهراً.

١ ـ ٣ ـ ٦ ـ توليفة ملاحظات تُضعف الوثوق بنصوص التحريم المطلق

إنّ لدينا تشكيكاً في صدور هذا اللحن من النصوص عن رسول الله، ولا أقلّ أكثرها؛ **وذلك:**

أوّلاً: إنّ بعض هذه الروايات غيرُ معتبر، مثل الرواية الثالثة التي لم نحرز أنّ المقطع الشاهد

صدر فيها من رسول الله أو من الأشعث بن قيس، ورواية الحسن البصري المرسلة المرويّة في كتاب الخراج لأبي يوسف، وهي الرواية الثانية عشرة، وغيرها من الروايات مما أشرنا له في البحث التجزيئي.

ثانياً: إنّ بعض رواة هذه الروايات محسوبين على جماعة بني أميّة تاريخياً، وصدور هذه الروايات نقلاً عنهم يثير شكّاً في الموضوع بحيث يُفقدنا الوثوق، تماماً كما قلنا في قضيّة زيد الشهيد والحسين بن علي صاحب فخّ، من حيث ورود الرواة الزيديّة في الأسانيد، فهذا أبو هريرة الذي يروي هنا الرواية الثامنة، والتاسعة، والعاشرة، والثالثة عشرة، من المتعاطفين الذين عاشوا في كنف الدولة الأمويّة. وأما عوف بن مالك (الرواية رقم: ٥)، فقد ذكر ابن سعد في الطبقات الكبرى[١] أنّه ذهب إلى الشام منذ خلافة أبي بكر وبقي هناك إلى وفاته عام ٧٣هـ، مما يدلّ أنّه عاش في الوسط الشامي، بل في التاريخ الصغير للبخاري أنّه شارك في بعض حروب يزيد في القسطنطينيّة[٢]، وفي الرواية نفسها التي رواها عوف بن مالك ورد مسلم بن قرظة الأشجعي وكان من جماعة الشام كما أسلفنا. وهكذا الحال في عبد الله بن عمرو بن العاص (الرواية رقم: ١١)، فقد كان في ركب جند الشام، ولو تقيّةً، وقد تحدّثنا عنه سابقاً.

وإذا لم نقل بأنّ هؤلاء اختلقوا هذه الأحاديث، فلا أقلّ من احتمال أنّهم مارسوا ضرباً من التقية في صناعتها، فتأمّل جيّداً.

فهناك ستّ روايات ـ بالحدّ الأدنى ـ مرويّة عبر رواة محسوبين على المدرسة الأمويّة التي لطالما روّجت عن لسان النبيّ مثل مقولات طاعة الحاكم للحدّ من الثورات ضدّها، أو يتوقّع منها ذلك.

ثالثاً: إنّ بعض هذه الروايات ممّا لا يمكن صدوره عن النبيّ صلى الله عليه وآله؛ فإنّ المفهوم منها ليس حرمة الخروج على الحاكم الجائر فحسب، بل حرمة الاختلاف معه، وأنّه إذا ارتكب خطأً أو مارس الظلم فلا علاقة لنا بالأمر. إنّ هذا المفهوم الذي يستوحى من جملة من هذه الروايات، لا سيما من حيث عدم إشارتها إلى أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، تساوي حقَّ الحاكم في

---

(١) الطبقات الكبرى ٤: ٢٨٠ ـ ٢٨١، و٧: ٤٠٠.

(٢) انظر: التاريخ الصغير ١: ١٥٢.

الاستبداد المطلق، إلا إذا ترك الصلاة، وهذا شيءٌ مخالفٌ لقواعد الإسلام العامّة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتصويب الخطأ والإصلاح في المجتمع. ومخالف في الجملة للقرآن فيما دلّت عليه آية البغي و.. وكلّ مخالف لكتاب الله لا يصدر عن المعصوم.

بل إنّ البيعة نفسها عبارة عن تعاقد له طرفان فإذا أخلّ الحاكم بما تمّ الاتفاق عليه من إقامة العدل بين الناس والسير فيهم بحقّ، فإنّ المبايعين يفترض منطقيّاً أن يملكوا خيار التحلّل من هذه البيعة، وهذا بحثٌ نوكله لمحلّه[1].

رابعاً: إنّ بعض الروايات المتقدّمة لا دلالة فيه أصلاً على هذا الموضوع، كما أسلفنا عند استعراض الروايات، حتى لو كان ثابتاً سنداً، مثل الرواية الثانية، والسابعة، والثامنة، والتاسعة، والى حدٍّ ما الرواية الثالثة عشرة والرابعة عشرة.

خامساً: إنّ هذه الروايات تخالفها روايات أخَر في الخروج على الحاكم، كتلك التي تقدّم بعضها عند الحديث عن خروج الإمام الحسين، فمثل هذه الروايات ـ وبعضها مرويٌّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله ـ يخالف هذه النصوص التي كأنّ بعضها لا يريد قبول التخصيص أو الاستثناء، غير الكفر البواح أو ترك الصلاة. ومع المعارضة تضعف قوّة الوثوق.

وبضمّ هذه النقاط الخمس، لا يبقى لنا عدد من الروايات يوثق بدلالاته وبصدوره عن النبيّ صلى الله عليه وآله، بحيث نستند إليه في إثبات حكمٍ شرعيّ بوجوب الطاعة بهذه الطريقة أو حرمة الخروج على الحاكم مطلقاً، بناءً على مسلك الوثوق الاطمئناني في حجيّة الأخبار.

نتيجة البحث في حرمة الخروج على الحاكم مطلقاً ولزوم الطاعة

وبهذه الانتقادات العامّة يتبيّن عدم صحّة نظريّة الطاعة المطلقة وشبه المطلقة للحاكم، من هنا نحتمل ـ في بعض الروايات هنا ـ أن تكون واردةً لبيان مبدأ الطاعة أو عدم الخروج عنها بذريعة أنّ الحاكم فعل معصيةً هنا أو هناك، فالمعاصي أو بعض الأخطاء المتعارفة في ممارسة السلطة لا تخرج الحاكم عن شرعيّة الحكومة.

(١) راجع في هذه النقطة: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة ٥: ٢٦٥ ـ ٢٨٢.

٢. نظريّة حرمة الخروج في عصر الغيبة، الأدلّة والمداخلات

قبل كلّ شيء علينا التأكيد على أنّ هذا البحث يَفْتَرِضُ مجموعةَ مصادرات عقديّة خاصّة بالمذهب الإمامي بوصفها أصولاً موضوعة، وفي العادة من لا يأخذ بهذه المصادرات العقديّة الإماميّة فهو في غنى عن هذا البحث كليّاً أو بشكل غالب، من هنا فغير الشيعي من سائر المذاهب نادراً ما ينفعه مثل هذا البحث فقهيّاً.

وعلى أيّة حال، فقد تعدّدت الأدلّة لتحريم الثورة بالمنحى الخاص المتقدّم، ونحن نشير بحول الله تعالى إلى أبرزها على الشكل الآتي:

٢.١. نصوص حرمة الخروج في عصر الغَيبة أو قبل قيام الإمام المهدي

ذهب بعض الفقهاء الشيعة إلى حرمة الخروج على الحاكم ـ كائناً من كان ـ قبل ظهور الإمام المهدي محمّد بن الحسن العسكري، بل في بعض الكلمات حرمة تأسيس دولة إسلاميّة في هذا العصر ـ كما صرّح به الشيخ المنتظري[1] ـ وقد حظي هذا الرأي باهتمام أجيال من العلماء الشيعة فضّلوا التنحّي، بنسبة عالية، عن التدخّل في العمل السياسي إلى ظهور المهديّ.

وعُمدة الدليل هنا ـ بعد استبعاد الإجماع والشهرة؛ للشكّ في صغراهما تارةً مع احتمال المدركيّة جدّاً نتيجة نظريّة التقيّة والنصوص الحديثية القادمة أخرى ـ هو مجموعة من الروايات التي أورد أكثرَها الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) في كتاب الجهاد من «تفصيل وسائل الشيعة»؛ حيث خصّص الباب الثالث عشر لها، لكنّه لم يذكر للباب عنواناً يفيد جزمه بموقفٍ من مضمون هذه الروايات، خلافاً لعادته في أن تكون عناوين الأبواب في كتاب «تفصيل وسائل الشيعة» تعبيراً عن فتاواه الشخصيّة، فسمّى هذا الباب «باب حكم الخروج بالسيف قبل قيام القائم عليه السلام».

ويجب أن نعلم ـ بدايةً ـ أنّنا بحثنا سابقاً عن شرط أن يكون الجهاد بإذن المعصوم أو حضوره، وقلنا بأنّ الأدلّة على ذلك غير تامّة، لا في الجهاد الابتدائي ولا في الجهاد الدفاعي، لهذا يعدّ هذا البحث هنا وذاك البحث هناك مكمّلين لبعضهما بعضاً، فليُلتفت إلى ذلك.

---

(١) دراسات في ولاية الفقيه ١: ٢٠٥.

وسوف نقوم ببحث هذه النصوص التي تشكّل العائق الديني عن الثورة في عصر الغيبة على مرحلتين:

المرحلة الأولى: عملية التفكيك التجزيئي لهذه النصوص ودراستها كلاً على حدَة من حيث السند والدلالة، وستكون هذه الدراسة التجزيئيّة مقدّمة ضرورية للبحث المجموعي التحليلي.

المرحلة الثانية: عمليّة التفسير المجموعي الإجمالي لهذه النصوص، حيث سنعرض ـ إن شاء الله تعالى ـ للفرضيات المحتملة فيها بوصفها كلاً مجموعاً.

٢.١.١. التحليل التفكيكي التجزيئي لنصوص المنع عن الثورة في عصر الغَيبة

وعلى أيّة حال، فمهم الروايات الواردة هنا، على الشكل الآتي:

الرواية الأولى: خبر عِيص بن القاسم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «عليكم بتقوى الله وحده لا شريك له وانظروا لأنفسكم؛ فوالله إنّ الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي، فإذا وجد رجلاً هو أعلم بغنمه من الذي هو فيها يخرجه ويجيء بذلك الرجل الذي هو أعلم بغنمه من الذي كان فيها، والله لو كانت لأحدكم نفسان يقاتِل بواحدة يجرّب بها، ثم كانت الأخرى باقية تعمل على ما قد استبان لها، ولكن له نفس واحدة، إذا ذهبت فقد والله ذهبت التوبة، فأنتم أحقّ أن تختاروا لأنفسكم، إن أتاكم آتٍ منّا فانظروا على أيّ شيء تخرجون، ولا تقولوا: خرج زيد، فإنّ زيداً كان عالماً وكان صدوقاً ولم يدعكم إلى نفسه، وإنّما دعاكم إلى الرضا من آل محمّد صلى الله عليه وآله، ولو ظهر لوفى بما دعاكم إليه، إنّما خرج إلى سلطانٍ مُجْتَمِعٍ لِيَنْقُضَهُ؛ فالخارج منّا اليوم إلى أيّ شيء يدعوكم؟ إلى الرضا من آل محمّد عليهم السلام؟ فنحن نشهدكم إنّا لسنا نرضى به، وهو يعصينا اليوم وليس معه أحد، وهو إذا كانت الرايات والألوية أجدر أن لا يسمع منّا إلا من اجتمعت بنو فاطمة معه، فوالله ما صاحبكم إلا من اجتمعوا عليه، إذا كان رجب فأقبلوا على اسم الله عز وجلّ، وإن أحببتم أن تتأخّروا إلى شعبان فلا ضير، وإن أحببتم أن تصوموا في أهاليكم فلعلّ ذلك يكون أقوى لكم، وكفاكم بالسفياني علامة»[1].

---

(١) الكافي ٨: ٢٦٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥٠ ـ ٥١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١٣، ح١؛ وانظر: علل الشرائع ٢: ٥٧٧ ـ ٥٧٨.

هذه الرواية صريحة ـ كما نرى ـ في عدم رضا أهل البيت بالخروج بعد ثورة زيد بن علي، والإمام فيها يشهد بأنّهم لا يرضون بهذا الخروج حتى لو ادّعى الخارج أنّ ثورته هي للرضا من آل محمّد، وهذا معناه انفتاح تحريم الثورة إلى عصر ظهور المهديّ، لا سيّما بقرينة ما جاء في آخر الرواية من جعل السفياني علامة، وسند الرواية تامّ على المشهور، كما صرّح به غيرُ واحد.

حول البعد التاريخي لرواية العِيص المشهورة وملابسات ظهور اسم السفياني فيها

إلا أنّ الاستدلال بهذه الرواية وقع محلاً لمناقشات وردود، أهمّها:

أوّلاً: ما ذكره الشيخ الآصفي، من أنّ الرواية ليست بصدد جعل حكمٍ إلهي عام ممتدّ في الزمان والمكان، وإنّما تريد أن تبيّن أنّ الثورات في ذلك الزمان كانت مرفوضةً من جانب أهل البيت، فلم يكونوا يروا في الخروج مصلحةً. والشاهد على هذا التحديد الزماني هو استخدام تعبير (اليوم) في الرواية، كقوله: «فالخارج منّا اليوم إلى أيّ شيء يدعوكم؟» وكذا: «وهو يعصينا اليوم»، وهذا يعني أنّ التحريم آنيٌّ مرحلي حكومي، وليس إبلاغاً لحكمٍ إلهيّ ثابت[1].

لكن لعلّ العائق أمام رفض التأبيد الزمكاني من هذه الزاوية هو إثارة قضية السفياني في آخرها، وهي قضيّة مرتبطة بالإمام المهدي كما هو المعروف في المرويّات الشيعيّة، وهذا معناه أنّ "صاحبكم" هو المهديّ، وأنّه سوف يظهر في شهر رمضان أو بُعيده، وأنّ بالإمكان التهيّؤ له من رجب بالتوجّه إلى مكان خروجه ـ وهو مكّة على المعروف ـ منذ رجب، أو التأخير والصيام في أهلهم إلى رمضان، فيكون ذكر السفياني مشيراً إلى أنّ الاستثناء الوحيد في الرواية هو ثورة المهدي لا غير، وهذا ما يجعل الرواية ممتدّة زمانيّاً إلى عصره، وإلا فلماذا جاء الحديث عنه في آخر الرواية؟!

لكن احتمل العلامة المجلسي (١١١١هـ) أن يكون المراد من آخر الرواية أنّه عليه السلام يحثّهم على المجيء إليه في موسم الحجّ كي يلتقوه ويستفيدوا بعلمه، بدل التهالك على الثورات والقتال، لكنّه جعل هذا الاحتمال بعيداً[2]، وهذا البُعد في محلّه بملاحظة ما قبل هذا المقطع وبعده، خاصّةً

(١) انظر: الجهاد: ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٢) مرآة العقول ٢٦: ٢٥٩.

في مثل السفياني.

ومن هذا المنطلق، لا يكون تعبير «اليوم» المتكرّر مرّتين في الرواية حاصراً لمفادها بتلك المرحلة، أي مرحلة نهايات الدولة الأمويّة وبدايات الدولة العباسيّة؛ إذ يمكن أن يقال: إنّ تعبير (اليوم) تطبيقٌ لقضيّة عامة على ذلك الزمان آنذاك، وهذه القضيّة العامّة هي حرمة الخروج منذ حادثة زيد إلى عصر ظهور الإمام المهدي، وعدم رضا أهل البيت آنذاك ليس لخصوصيّات مرحلة معيّنة، بل لأخذهم بهذا القانون العام. وسيأتي ما له علاقة بهذه القضيّة، فانتظر.

ثانياً: ما ذكره الشيخ المنتظري، من أنّ الرواية ليست بصدد إصدار قرار حظر على تمام الثورات، وإنّما هي بصدد الإشارة إلى وجود تمييز بين نوعين منها؛ فبعض الثورات كان يهدف إعادة أمور السلطة والحكم إلى نصابها، مثل ثورة الإمام زيد، وقد كان مرضياً ومقبولاً من جانب أهل البيت، أمّا بعض الثورات الأخرى فلم يكن حالها كذلك؛ لهذا نهت الرواية عن الانجرار خلف دعوات الثورة بلا دراية، وحثّت في مطلعها على التمييز بين الثورات وأهدافها والقيّمين عليها، فإذا كانوا مثل زيد بن علي علماءَ صدوقين يطلبون الرضا من آل محمد أمكن الخروج معهم، وإلا فلا تخرجوا مع أحد إلى أن يظهر الإمام المهدي[1].

ثالثاً: ما ذكره السيد كاظم الحائري، من أنّ هذه الرواية لا تنظر إلى عصر الغيبة، بل تلاحظ عصر الحضور، بمعنى أنّها تتحدّث عن ثورات تخرج بادّعاء الإمامة أو بادّعاء تسليم الأمر إلى الإمام الحقّ، فإنّ كلمة: «الخارج منّا اليوم» تشير إلى أنّ هذا الثائر هو واحد من أهل البيت بالمعنى الذي يستوعب البيت العلوي، كما أنّ إرداف الحديث هذا الأمر بإعلان عدم رضا الأئمّة بثورته إنّما هو لسحب بساط الشرعيّة منه، فإذا كان الثائر يزعم أنّه يثور لنا فنحن نعلن الرفض كي تبطل حجّته المزعومة هذه. وهذا السياق لا يشمل وقوع ثورة في عصر الغيبة؛ لأنّ الثورة التي تقع في عصر الغيبة لا تهدف تسليم السلطة للإمام المعصوم وما شابه ذلك، فتكون الرواية ـ حيث لا تحوي جملةً ذات إطلاق ـ خاصّةً بعصر الحضور[2]، وربما لهذا جاء ذكر السفياني في آخرها في إشارة إلى أنّ ثورات عصر الحضور قد انتهت إلى عصر المهدي بن الحسن العسكري.

---

(١) انظر: دراسات في ولاية الفقيه ١: ٢٠٦، ٢١٨ ـ ٢٢٠.

(٢) الكفاح المسلّح في الإسلام: ١٢٠ ـ ١٢١؛ وولاية الأمر في عصر الغيبة: ٧٢ ـ ٧٤.

رابعاً: ما نجده مؤكّداً للإشكاليّات السابقة، وهو أنّ الذي يبدو من مطالعة الرواية هو تأكيد عدم كونها قانوناً عاماً؛ لا فقط لأجل كلمة (اليوم)، بل لروح ما في الملاحظة الثانية والثالثة، بإضافة أنّ الرواية منذ بدايتها وحتى حديثها عما يرتبط بالمهدي في آخرها، واضحةٌ جداً في كونها تتحدّث عن واقع قائم آنذاك؛ فإذا كان الموضوع هو حرمة مطلق الخروج إلى قيام المهدي، فلماذا تحدّثت الرواية في أغلبها عن لزوم النظر على أيّ شيء نخرج ولماذا؟ ولماذا عندما استثنت ثورة زيد جعلت معيار الاستثناء هو كونه صدوقاً عالماً يريد تسليم الأمر لأهله، مع أنه إذا كان الاستثناء على أساس أنّه بعد ثورة زيد يوجد تحريم مطلق، بقطع النظر عن نيّة قائد الثورة أو ميزاته الشخصية، لكان المفترض في سياق التعليل الذي يميّز موقفنا من ثورة زيد عن موقفنا من غيرها، أن يكون بأنّ الله حرّم عليكم بعد زيد الثورة إلى عصر الإمام المهدي، فهذا السياق الحاكم في الرواية يقف كلّه في عكس ما يريده هذا التفسير التأبيدي لها، وحينئذ فمجيء الحديث عن السفياني في آخرها لا يهدم هذا الظهور الواضح فيها في معايير رفض الثورات، ولا أقلّ من احتمال قويّ في أنّ الرواية إنّما أثارت موضوع السفياني في مقابل الحركات التي قيل: إنها ادّعت المهدوية في عصر الإمام الصادق، مثل حركة محمد بن عبد الله المحض (١٤٥هـ)، كما تشير بعض النصوص التاريخيّة، فتكون الإشارة للسفياني في سياق أنّ من يدّعي المهدويّة في تلك الفترة لا تصدّقوه ما لم تكن العلامة المركزيّة قد وقعت، وهي خروج السفياني، وبخاصّة أنّ تعبير "صاحبكم" منصرفٌ ـ في الأدبيّات الراجعة للمهدويّة وآخر الزمان ـ إلى المهديّ المنتظر، فالسفياني هنا ذُكر في سياق مواجهة دعاوى المهدويّة لا في سياق الحديث عن آخر الزمان وما بعد الغيبة الكبرى. ولا أقلّ من أنّ الرواية إذا لم يكن الاستنتاج النهائي فيها لصالح ما قلناه، فالإجمال فيها هو المحكّم؛ حيث يتعارض ظهور الذيل مع ظهور الصدر، فتغدو مجملةً من هذه الناحية، فلا يستند إليها هنا، وبخاصّة أنّ المقطع الأخير من الرواية الذي يتحدّث عن السفياني وإن ورد في الكافي إلا أنّه لم يرد في نقل الشيخ الصدوق لهذه الرواية في علل الشرائع، فيكون في الحديث نوع عُلّةٍ، فليُلاحظ.

يضاف إلى ذلك أنّ هذه الرواية الدالّة على دعم حركة زيد تعارضها أخبار أخر تقدّم الحديث عنها سابقاً عند البحث عن ثورة زيد، الأمر الذي يُضعِفُ الوثوق بها.

ونتيجة الكلام: إنّ الرواية غير واضحة في إصدار تحريم مطلق مؤبّد للثورة حتى ظهور الإمام المهدي.

الرواية الثانية: خبر سَدير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا سَدير، إلزم بيتك وكن حِلْسَاً من أحلاسِه، واسكن ما سكن الليل والنهار، فإذا بلغك أنّ السفياني قد خرج فارحل إلينا ولو على رجلك»[١].

والرواية واضحة في لزوم اللبد والسكون وعدم الثورة حتى ظهور السفياني المقترن بقيام المهدي. وتعبير "حلساً" واضح في عدم الحركة؛ فإنّ الحِلس هو الكساء الذي يكون على ظهر البعير تحت القتب، شبّهه به لسكونه ودوامه، كما يقول المازندراني[٢]، فتكون أمراً بالسكون إلى خروج الإمام المهدي، فتكون دالّةً بوضوح على المطلوب.

إلا أنّ في الرواية مناقشات، عُمدتُها:

المناقشة الأولى: إنّ الرواية وإن عدّت موثقةً ومعتبرة السند عندهم، إلا أنّه ربما أمكن النقاش في سندها من ناحية سدير الصيرفي الراوي لها، فالرجل لم يوثقه علماء الرجال، والروايات فيه بعضها يمدحه وبعضها يذمّه وهي ضعيفة السند. نعم، وثاقته من حيث إنّه قد ورد في أسانيد تفسير القمّي وكامل الزيارات، وليس من المشايخ المباشرين[٣]، فعلى مبنى عدم اعتبار التوثيق العام في هذين الكتابين لاسيما لغير المشايخ المباشرين، يشكل الأمر فيه، وهو الصحيح كما بحثناه في محلّه من علم الرجال[٤]، وإلا أمكن الأخذ بالرواية، لاسيما مع ادّعاء ابن شهر آشوب ـ وهو من المتأخّرين الذين لا حجيّة لتوثيقاتهم ـ أنّه من خواصّ الإمام الصادق، فيما يبدو أنّه استنتجه اجتهاداً من الروايات المادحة الواردة حوله.

---

(١) الكافي ٨: ٢٦٤ ـ ٢٦٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥١؛ كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٣، ح٣.

(٢) انظر: شرح أصول الكافي ١٢: ٣٦٨.

(٣) راجع حوله: اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٦٩ ـ ٤٧٠؛ ورجال الطوسي: ١١٤، ١٣٧، ٢٢٣؛ وخلاصة الأقوال: ١٥٦؛ ورجال ابن داود: ١٠١؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٤: ١٢ ـ ١٤؛ ومعجم رجال الحديث ٩: ٣٦ ـ ٤١، رقم: ٤٩٩٢.

(٤) راجع: منطق النقد السندي ١: ٤٨٠ ـ ٥٦٤.

وقفات نقاش مع المنتظري والحائري والآصفي في رواية سدير المشهورة

المناقشة الثانية: ما ذكره الشيخ المنتظري، من أنّه يصعب إلغاء خصوصيّة سدير في هذا الخبر؛ فإذا درسنا شخصيّة هذا السائل سنجد أنّه كان إنساناً عادياً ليست لديه إمكانات الثورة، لهذا طلب منه الإمام أن يسكن ولا يتحرّك؛ لعدم كون حركته ناجحة، وأين هذا من شخص يملك الإمكانات والقدرات التي قد تغيّر الواقع كلّه؟! فالظاهر اختصاص الرواية بسدير وأمثاله، ولا يحرز إمكان إلغاء الخصوصية فيها كي تعمّم إلى جميع الأفراد والأحوال والأزمنة[١].

وهذه المناقشة لا تبدو موفّقة؛ فإذا كان المعيار هو عدم القدرة فلماذا علّق الإمام الخروج على ظهور السفياني ولم يعلّقه على ظهور شخص مقتدر ناجح؛ فقد كان بإمكان الإمام أن يأمر السائل بالسكون حتى خروج من يقدر على تحقيق الأهداف الكبرى، ولو افترضنا أنّه لن يظهر مثل هذا الشخص في حياة سدير، ولهذا لم يعلّق الإمام عليه، كان الجواب إنّ السفياني لم يظهر أيضاً في حياة سدير، فأيّ معنى لتعليق الخروج على السفياني؟! بل الأولى تعليق الخروج على أمرٍ كلّي، وهو خروج من يتصف بصفات خاصّة يرى الإمام أنها توفّر نجاح الثورة ضدّ الظالمين، فتعليق الخروج على السفياني إشارة إلى ربط الأمور بخروج قائم آل محمّد بعد ضمّ سائر روايات السفياني هنا أيضاً.

وربما نقوم بتطوير إشكال المنتظري ـ كما فعل السيد الحائري ـ بافتراض أنّ الرواية لا تحوي نصاً عاماً تقعيدياً وإنّما هو خطاب خاصّ لسدير، والتعليق فيها على السفياني، كان للإشارة إلى أنّه لن تكون هناك ثورات شرعيّة في عصر أيّ من الأئمّة سوى المهدي، فلا يفكرنّ أحدٌ بالثورة في عصر الحضور، وهذا معناه أنّها غير ناظرة إلى عصر الغيبة إطلاقاً، حتى يتمسّك بها في أمثال زماننا[٢].

وهذا التطوير بهذه الصيغة مشكلٌ أيضاً؛ إذ نسأل أنفسنا: لماذا يريد الإمام أن يبيّن حكم ثورات المعصومين وأنّ غير المهدي منهم لا ثورة شرعيّةً في حقّه ولا في زمنه؟ فهل هذا هو

---

(١) دراسات في ولاية الفقيه ١: ٢٢٩ ـ ٢٣٢.

(٢) الكفاح المسلّح: ١٢٢ ـ ١٢٣؛ وانظر: عباس الكعبي، مسؤوليّة الأمّة زمن الغيبة، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٤٤: ٨٠، ٨٢.

الموضوع؟ إنّ سديراً إما يريد معرفة حال عصره أو يريد معرفة قاعدة عامة، وحال عصره لا حاجة فيه إلى ذكر السفياني أساساً، فلماذا حشرت الرواية السفيانيَّ وطلبت من سدير الرحيل عند ظهور السفياني، مع أنه سيمضي على ظهور السفياني مئات السنين بعد وفاة سدير؟! فكيف تقولون بأنّ الرواية مع ذلك خاصّةٌ بسدير؛ وإذا كان يهدف هنا قاعدة عامة فلماذا استثناء عصر الغيبة بطوله، مع أنّه أقرب إلى عصر سدير من عصر السفياني؟!

يُضاف إليه أنّ السيد الحائري نفسه قَبِل بشرعيّة ثورة صاحب فخّ وكلّ الثورات التي لا ذمّ لها من جانب الأئمّة، كما أسلفنا الحديث عن مقولته هذه سابقاً، فكيف يضمّ تلك القاعدة إلى هذا النصّ هنا؟! ولماذا علّق الخروج على ظهور السفياني لا على ظهور أحد الثوريّين قريبي العصر من سدير كصاحب فخّ الذي قَبِل السيد الحائري شرعيّة ثورته رغم أنّها في عصر الحضور. إلا إذا قيل: إنّ سديراً لم يكن يجب عليه ـ شخصاً ـ الخروج في هذه الثورات، مع أنّ الحائري جعل الرواية بصدد بيان حال عصور الأئمّة، لا حال سديرٍ فقط.

المناقشة الثالثة: ما ألمح إليه الحائري، من احتمال اختصاص هذه الرواية بفرض أنّ الإمام يريد أن ينهى سديراً عن الخروج المستقلّ في مقابل المعصوم وفي عرضه، دون مطلق الخروج، وهذا لا علاقة له بالخروج مع المعصوم أو في عصر الغيبة[1].

وهذا الكلام أبعد من سابقه؛ إذ لو كان هذا هو الموضوع لكان المفترض أن يكون سياق الكلام ولحنه مختلفاً، كأن يقول له: لا تخرج بلا إذن إمامك أو.. ثم لماذا استثناء السفياني؟! فهل معناه أنّه إذا ظهر السفياني خرج في عرض الإمام أو معه كما يظهر من الرواية؟! وما دام سيظهر مع ظهور السفياني تحت راية الإمام، وكانت العقبة هي الخروج المستقلّ، فلماذا لم يعلّق على كبرى كلية، كالخروج مع إمامك أو عندما يناديك أو ما شابه ذلك؟ فلسان الرواية يبعّد هذا الاحتمال، ولا سيما أنّه لا شاهد على وجود فكرة للخروج المستقلّ عند سدير.

المناقشة الرابعة: ما ذكره الآصفي[2]، من تخصيص هذه الرواية بعصر الصادق، وظروف ذلك العصر؛ لعدم وجود تقعيد عام فيها.

---

(١) ولاية الأمر في عصر الغيبة: ٧٤.

(٢) الجهاد: ١٧٤، ١٧٥ ـ ١٧٧.

وهذه أضعف من سابقاتها من حيث لَغْويّة التعليق على خروج السفياني، الذي يعلم ارتباطه بعصر ظهور المهديّ، ما لم ندعِ أنّ ذكر قضية السفياني مرتبطٌ بنقض دعاوى المهدويّة آنذاك فقط، وقد صار الردّ على مثل هذه المناقشة واضحاً. وسوف يأتي في المناقشات اللاحقة والروايات القادمة بعض ما يفيد هنا إن شاء الله.

المناقشة الخامسة: وهي مناقشة تتركّز على ذيل الرواية، الذي نعتقد أنّه الأساس في الاستدلال بها، ولولاه لأمكن جعلها خاصّةً بسدير لظروف تلك المرحلة، لا سيّما على ما حقّقناه في مباحث حجية السنّة الشريفة من عدم ثبوت أصالة الإلهيّة والتأبيد عند الشك الحقيقي ـ دون الافتراضي ـ بين التأبيد والتاريخيّة[1].

وعليه، لماذا جاء ذكر السفياني في الرواية مع أنّ سديراً سيموت قبل ظهور السفياني بأكثر من ألف عام؟ وهل من المنطقي أن يبيّن الإمام هذا الأمر بهذه الطريقة إلا أن يكون معناه قرب ظهور السفياني من عصر سدير؟ يضاف إليه أنّه مادام السفياني سيسبق بقليل ظهور المهدي والمفروض أنّ الرواية هنا عن الصادق، ممّا يعني أنّ الإمام الصادق يدرك أنّه حتى بالمعايير العادية لن يكون سدير حياً، بل المفروض أن يكون سدير عالماً بذلك طبقاً لإيمانه بالأئمّة الاثني عشر، وعليه فما معنى أن يعلّق له الإمام على ظهور السفياني؟ فهذا أشبه بأن أقول اليوم لشخص عمره سبعين سنة لا تخرج، ولكن إذا خرج حفيد حفيدي فالحَقْ به، فهذا ما يوجب السخريّة والاستغراب؟!

من هنا فهذا المقطع مشكوكٌ فيه، لا نراه إلا غريباً يُلقي في قلوبنا التردّد والريبة من صدور الحديث، وخاصّة بعد أن لم نَمِلْ إلى ثبوته السندي، فالاعتماد على هذه الرواية مشكلٌ، كيف وقد تدفع للتورّط بإشكاليّات عقديّة في نظريّة الإمامة وفقاً لفهمها المشهوري، لا حاجة لبحثها هنا، مثل أن يقال بأنّ الأئمّة لم يكونوا ليعرفوا أصلاً فكرة الغَيبة الكبرى ولم يكن متعيّناً في ذهنهم من هو الإمام القائم المهديّ من بينهم، وغير ذلك.

وأحتمل أنّ الرواية ـ أو هذا المقطع الأخير منها على الأقلّ ـ من وضع شخص يعتقد بأنّ الصادق أو الكاظم مثلاً هو مهديّ هذه الأمة، والله العالم.

(١) انظر: حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٦٦٣ ـ ٧٤٠.

وقفة مع روايات توصيف الخروج بالفرخ الطائر الواقع من وكره، دلالات ومعانٍ

الرواية الثالثة والرابعة: مرفوعة ربعي، عن عليّ بن الحسين عليه السلام، قال: «والله لا يخرج واحدٌ (أحد) منّا قبل خروج القائم، إلا كان مثله كمثل فرخٍ طار من وكره قبل أن يستوي جناحاه؛ فأخذه الصبيان فعبثوا به»[1].

ومثل هذا الحديث خبر جابر، عن الإمام الباقر عليه السلام، قال: «مثل خروج القائم منّا أهل البيت كخروج رسول الله صلى الله عليه وآله، ومثل من خرج منّا أهل البيت قبل قيام القائم مثل فرخٍ طار فوقع (ووقع) من وكره، فتلاعبت به الصبيان»[2].

يدلّ هذا الحديث على فشل كلّ المحاولات الثوريّة التي سوف يقوم بها الشيعة قبل خروج المهديّ، فتشمل عصرَي: الحضور والغيبة، وهي لا تتحدّث بصراحة عن التحريم، لكنّها تخبر أو تتنبّأ بالفشل، في دلالة جليّة على رفض هذه المحاولات؛ لأنّها قبل أوانها.

ويمكن المناقشة هنا:

أوّلاً: إنّ الرواية ضعيفة السند، وذلك أنّها مرسلة مرفوعة لم تذكر مسندةً إلى الإمام زين العابدين، فلا يستند إليها. ونظريّة تصحيح السند الواقع قبل أحد أصحاب الإجماع غير ثابتة كما عليه جمهور المتأخّرين من محقّقي علم الرجال، فلا قيمة لرواية حمّاد بن عيسى هنا عن ربعي.

وهكذا الحال في الرواية الثانية، فهي ضعيفة السند بكلّ من: المثنى الحضرمي، وعثمان بن يزيد، وأحمد بن علي الجعفي، وجعفر بن محمد بن مالك، حيث لم تثبت وثاقتهم.

ثانياً: إنّ هذه الرواية ليست بصدد إصدار حكم شرعي بالتحريم، بل بصدد الإخبار الغيبي عن أنّ الثورات التي ستقع قبل ظهور القائم سوف تنتهي بالفشل والإخفاق، لكن مع ذلك ربما تكون جائزةً أو واجبة، لما لها من آثار مهمّة[3]، تماماً مثل ثورة الإمام الحسين التي ينطبق عليها مفهوم الفشل دنيوياً بالمعنى الضيّق، وتصدق عليها هذه الرواية؛ إلا أنها ـ مع ذلك ـ واجبٌ شرعي وفريضة إلهية قام بها الحسين، فلا تلازم بين الفشل والحرمة.

---

(١) الكافي ٨: ٢٦٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٣، ح٢.

(٢) النعماني، الغَيبة: ٢٠٦.

(٣) انظر: دراسات في ولاية الفقيه ١: ٢٢٢؛ والكفاح المسلّح: ١٢٨.

وقد يتعزّز ذلك ـ كما يقول الحائري ـ بضمّ مواقف أهل البيت المؤيّدة لثورة زيد وصاحب فخّ، فهذه الثورات وقعت بعد صدور هذا النصّ من الإمام زين العابدين، مما يكشف عن عدم إرادة التحريم من هذا النص[1].

لكنّ هذه الملاحظة غير دقيقة؛ لأنّه لا يشترط في إصدار بيان تحريمي أن يكون بلغةٍ فقهيّة أو قانونيّة، فعندما يعلن إمامٌ أنّ أيّ محاولة ثورية هي محاولة تشبه حركة فرخ سقط ولعب به الصبيان؛ فإنّ هذا معناه عرفاً أنّ هذا الخروج هو خروج غير عقلائي ولا ناضج بل هو عبثي؛ إنّ وصف ثورةٍ ـ تستبطن سفك الدماء في العادة ـ بهذا الوصف ليس تعبيراً عن إخبار بحت، وإنّما فيه دلالة على عدم صواب هذا الخروج، وإذا كان قصده الفشل فلماذا التشبيه بالفرخ الذي لم يستوِ جناحاه في إشارة إلى عدم عقلانيّة الخروج؟!

وبعبارة ثانية: فليرجع كلّ واحد إلى وجدانه، هل يصحّ التعبير بهذا اللسان عن ثورة الحسين بحجّة أنّه محض إخبار؟!

طبعاً نحن لا نقول: إنّها نصّ في التحريم، لكنّنا نقول: إنها واضحة في عدم الرغبة في هذه الثورات قبل خروج المهدي.

وأمّا الاستشهاد بثورتَي: زيد وصاحب فخّ، فقد كان لنا موقفٌ متحفّظ سابقاً حيث لم نحرز تأييدهما من جانب أهل البيت، تماماً كما لم نحرز الرفض، ولعلّ هذه الرواية تعزّز موقفنا هناك.

نعم، إنّ النصوص المؤيّدة لثورة زيد وصاحب فخّ وأمثالهما حتى لو لم تعطنا وضوحاً في موقف أهل البيت، لكنّ معارضتها لمثل هذا النصّ هنا قد تضع جملة النصوص كلّها في حال فقدان الوثوق بالصدور بنحو التعيين، والذي هو العمدة في حجيّة الأخبار، فإذا قصد السيد الحائري ذلك فهو جيّد، وإلا جرت مناقشتنا المتقدّمة في حقّه.

ثالثاً: ما هو المقصود بكلمة «منّا» الواردة في الرواية[2]؟

أ ـ إذا كان المقصود الإشارة إلى أهل البيت، أي خروج واحد من الأئمّة قبل المهدي، فهذا ما

---

(١) الكفاح المسلّح: ١٢٨.

(٢) بعض فقرات هذا النقاش موجود في: دراسات في ولاية الفقيه ١: ١٢٢ ـ ١٢٣؛ وولاية الأمر في عصر الغيبة: ٧٦؛ والكفاح المسلّح: ١٢٨.

يجعل الرواية أجنبيةً عن بحثنا، فنحن نريد تحديد موقفنا الشرعي دون وظيفة الأئمّة أنفسهم.

ب ـ وإذا كان المقصود أحد العلويين، أي البيت العلوي أو الفاطمي وربما الهاشمي، بمعنى أنّ كلّ شخص يخرج من البيت العلوي والفاطمي سوف يكون مصيره كذا وكذا، سواء كان من الأئمّة أم من غيرهم، فهذا شيء قد تناقضه حقائق التاريخ؛ فقد خرج علويّون ـ بهذا المعنى ـ وانتصروا وتحوّلوا إلى دول مقتدرة لا يصدق عليها التوصيف بالطائر الفرخ، فهذه دولة الأدارسة التي دامت لأكثر من قرنين من الزمان في المغرب، وهذه الدولة الفاطميّة، إذا كان أعلامها علويّين، وغيرها من الدول التي دامت مئات السنين مقتدرةً بحيث لا يصحّ وصفها بهذا الوصف الوارد في الرواية، مما يبطل الإنباء الغيبي الموجود فيها، وما ذكره مثل الشيخ المنتظري من عدم شمول سلطان هذه الدول لتمام بلاد المسلمين[1]، لا يضرّ، فالرواية لا حديث فيها عن ذلك إطلاقاً، وإنّما عن أصل النجاح، أفهل يشكّ في نجاح ثورات أو حركات علويّة أو فاطميّة عبر التاريخ قامت لها دول مقتدرة كالأدارسة والفاطميّين وغيرهم؟!

ج ـ وأمّا إذا كان المقصود أحدٌ من شيعتنا بالمعنى العام للشيعي، فهو الآخر ينتقض بحقائق التاريخ كالبويهيّين والحمدانيّين والصفويّين والفاطميّين والأدارسة، فهم شيعة بالمعنى العام.

وعليه، فلا أقلّ من الشك في المراد من كلمة «منّا»؛ إذ لا يوجد ما يثبت شمولها لتمام المسلمين، بل قد تكون مختصّة بهم عليهم السلام، في محاولة للحدّ من المطالبات الشعبيّة لهم بالثورة والخروج، والرواية الثانية الواردة في غَيبة النعماني أكثر وضوحاً في هذا الأمر من حيث تعبيرها صراحةً بأهل البيت.

رابعاً: ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ التعبير بالفرخ، وكذلك الحديث عن الإمام المهدي يدلان على أنّ الحديث ناظر إلى الأمور الخارجيّة، وتوفّرها وعدم توفرها، فإذا توفّرت جاز الخروج[2].

ويناقش بأنّ ذلك صحيح، لكنّ المفروض أنّ الرواية تخبر عن عدم توفّر الظروف مطلقاً قبل قيام الإمام المهدي في هذه الأمّة، فكيف نتجاهل إخبارها هذا ثم نأخذ بالنكتة التي من أجلها

(١) دراسات في ولاية الفقيه ١: ٢٢٢.

(٢) نوري حاتم، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في فقه أهل البيت: ١٤٠ ـ ١٤١.

حرم الخروج أو منع؟!

ومعه، فالاستدلال بهاتين الروايتين غيرُ تامّ أيضاً لا سنداً ولا دلالة.

مع رواية "الغبرة على من أثارها" والنهي عن الاستعجال

الرواية الخامسة: خبر أبي المرهف، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الغبرة على من أثارها، هلك المحاضير (المحاصير) »، قلت: جعلت فداك، وما المحاضير (المحاصير)؟ قال: «المستعجلون، أما إنهم لن يردوا (يريدوا) الأمر (إلا من) يعرض لهم ـ إلى أن قال ـ: يا أبا المرهف، أترى قوماً حبسوا أنفسهم على الله لا يجعل لهم فرجاً؟ بلى والله ليجعلنّ الله لهم فرجاً»[(١)]، ونحوه خبرٌ آخر له أيضاً[(٢)]، ولعلّهما واحد.

فهذا الخبر ينهى عن استعجال الأمر، وكأنّه يرى في خطوات الثورات عجلةً.

ويمكن مناقشة الاستناد على هاتين الروايتين (أو الرواية الواحدة):

أوّلاً: إنّهما ضعيفتا السند بأبي المرهف نفسه، فهو مجهول جداً[(٣)].

ثانياً: لا إشارة فيهما إلى التأبيد، فقد تحكيان عن واقع قائم آنذاك، كما لا ضبط فيهما لمفهوم المستعجلين ولا لمفهوم الفرج، فقد تكون بعض الثورات من مصاديق هذا الفرج؛ لأنها لا تتحدّث عن الإمام المهدي كي نعمّمها إلى عصره، فدلالتها في غاية الضعف.

موقف الإمام الصادق من كتاب أبي مسلم الخراساني ودلالاته

الرواية السادسة: خبر الفضل الكاتب، قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، فأتاه كتاب أبي مسلم، فقال: «ليس لكتابك جواب أخرج عنّا»، فجعلنا يسارّ بعضنا بعضاً، فقال: «أيّ شيء تسارّون، يا فضل، إنّ الله عز وجلّ ذكره لا يعجل لعجلة العباد؛ ولإزالة جبل عن موضعه أيسر (أهون) من (إزالة) زوال ملك لم ينقض أجله» ـ إلى أن قال ـ: قلت: فما العلامة فيما بيننا وبينك

---

(١) الكافي ٨: ٢٧٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥١ ـ ٥٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٣، ح٤.

(٢) النعماني، الغيبة: ٢٠٣.

(٣) انظر: رجال الطوسي: ١٥١؛ ومعجم رجال الحديث ٢٣: ٥٤، رقم: ١٤٨٣٦، وراجع: المصدر نفسه ٢٠: ٤١، رقم: ١٢٧٨٠؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٨: ٤٥٠.

جعلت فداك؟ قال: «لا تبرح الأرض يا فضل حتى يخرج السفياني؛ فإذا خرج السفياني فأجيبوا إلينا ـ يقولها ثلاثاً ـ وهو من المحتوم»[١].

وهذه الرواية عندما تنهى عن العجلة، تضع علامةً للخروج، وهو خروج السفياني، مما يعطي مؤشراً على أنّه قبل خروجه يصدق مفهوم العجلة الذي رفضته الرواية، فتدلّ على المطلوب.

وقد يناقش الاستدلال بهذه الرواية:

أوّلاً: من ناحية السند؛ فإنّ فيه الفضل الكاتب، ويبدو أنّه لا يوجد شخص اسمه الفضل ولقبه الكاتب، سوى:

أ ـ الفضل بن يونس الكاتب، وقد وثقه النجاشي ولا مشكلة فيه، إلا أنّ ذاك الفضل لو راجعنا طبقته لرأينا أنّ النجاشي والطوسي في الرجال، والبرقي أيضاً، وما رواه في حقّه الكشي..[٢] كلّهم يجعلونه في أصحاب الكاظم، ومن روى عنه لا غير، ولا ذكر له في أصحاب الصادق إطلاقاً؛ يضاف إليه أنّ مراجعة رواياته في الكتب الأربعة تشهد بأنّه ليس له أيّ روايةٍ عن جعفر الصادق، فيما الرواية التي بأيدينا مرويةٌ عن الإمام الصادق، لهذا يُستبعد أن يكون الفضل الكاتب فيها هو ابن يونس الثقة فيكون مجهولاً، أو يقال بأنّ هناك شخصاً واسطة بين الفضل والصادق قد سقط فتكون الرواية مرسلة في احتمالٍ ضعيف جداً، لأنّ الإمام في خطابه في الرواية يصرّح باسم "الفضل"، فما ذكره السيد الخوئي وتبعه الشيخ النمازي، من اتحاد الفضل الكاتب مع الفضل بن يونس[٣]، في غير محلّه؛ لعدم إحراز الاتحاد حتى لو لم نحرز عدم الاتحاد.

ب ـ الفضل بن سليمان الكاتب البغدادي، وقد نُصّ على روايته عن أبي عبد الله الصادق، ويحتمل أكثر أن يكون هو المقصود هنا، وهو مجهول الحال لا توثيق له[٤]، بل ذهب العلامة

---

(١) الكافي ٨: ٢٧٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٣، ح٥.

(٢) انظر: رجال البرقي: ٥٠؛ والنجاشي، الفهرست: ٣٠٩؛ واختيار معرفة الرجال ٢: ٧٩٠ ـ ٧٩١؛ ورجال الطوسي: ٣٤٢؛ والفهرست: ١٩٩.

(٣) انظر: معجم رجال الحديث ١٤: ٣٣٧ ـ ٣٣٨، رقم: ٩٤١٥، و٣٤٠، رقم: ٩٤٢٠؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٦: ٢١٤، ٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٤) انظر حوله: النجاشي، الفهرست: ٣٠٦؛ ورجال ابن داود: ١٥١؛ ومعجم رجال الحديث ١٤: ٣٠٧، رقم:

الشبستري إلى كونه ضعيف الحديث[١].

وعليه فالرواية ضعيفة السند بجهالة الراوي، مع احتمالٍ ضعيف في وجود إرسالٍ خفيّ.

ثانياً: إنّ الفضل الكاتب، وهو الفضل بن سليمان، كان كاتباً في ديوان المنصور والمهدي، ومن المعروف أنّ أبا مسلم الخراساني كان في الفترة الأخيرة معارضاً للمنصور، حيث قيل: إنّ المنصور سمّه وقتله، من هنا، يحتمل جداً في الرواية أن تكون صدرت تقيةً، بمعنى أنّ كاتب المنصور كان حاضراً عند دخول رسول أبي مسلم على الإمام الصادق يطلب منه دعمه، ربما للقضاء على المنصور، ومن الطبيعي في هذه الحال أن يمارس الإمام الصادق التقية حفظاً للنفس والموالين؛ لهذا أخبر غيبياً عن سبعة أولاد للمنصور سيحكمون[٢].

إلا أنّ هذه الملاحظة ينافيها لحن الرواية بعد افتراض أنّها صدرت ووقعت؛ فإنّ الظاهر من الرواية أنّ الفضل كان من جماعة الإمام الصادق، أي كان شيعيّاً[٣]، ولا سيما أنّه سأل الصادق عن العلامة التي بينهم وبينه؛ فأشار له الإمام إلى السفياني، وهذا اللون من الخطاب يبعد أن يصدر من شخص لا يؤمن بالصادق ولا من مواليه، أو يصدر من الصادق في حواره مع شخص من رجال السلطة الذين يتّقي منهم، ففرضية التقية وإن كانت مقبولة منطقيّاً في هذه المواضع، إلا أنّ بعض فقرات الرواية لا تناسبها أو لا تمنحنا وثوقاً بها، إلا إذا قيل بأنّ الفضل حاول أن يُقحم نفسه بين الشيعة فأحرج الإمامَ بهذا السؤال!

ثالثاً: إنّ أقصى ما تدلّ عليه الرواية أنّ زمان صدورها لم يكن مساعداً على الخروج، بل كان استعجالاً للأمر، وأنّ قيام الإمام المهدي إنّما يكون عند خروج السفياني، دون إشارة إلى وظيفتنا قبل خروج السفياني وأثناء غيبة الإمام، فلا تدلّ على تحريم الخروج في عصر الغيبة[٤].

وهذه الملاحظة صحيحة في الشقّ الأول، وهو أنّ الثورة آنذاك كانت استعجالاً وعجلةً، أما

٩٣٦٩ ـ ٩٣٧١.

(١) عبد الحسين الشبستري، الفائق ٢: ٥٦٢.

(٢) دراسات في ولاية الفقيه ١: ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(٣) وكونه شيعيّاً لا يثبت وثاقته، كما هو واضح.

(٤) انظر: الكفاح المسلّح: ١٣١.

القول بأنّ الرواية ساكتة عن موضوع ما قبل الظهور فهذا غير واضح؛ إذ الراوي يسأل عن العلامة التي تجيز الخروج وتعلن موعده؛ والإمام يحيل الأمر إلى زمان القائم، ولا معنى لهذه الإحالة سوى التذكير بأنّنا لا خروج لنا قبل المهدي، وإلا فلماذا لم يُشر له إلى جواز الخروج قبل ذلك؟!

فالإنصاف أنّ هذا اللحن يربط الثورات الشرعيّة بخروج السفياني، مما يجعل غيرها داخلاً في صدر الرواية دون تمييز بين مفهومَي الحضور والغيبة.

رابعاً: إذا أخذنا مضمون الرواية سنجده يخطّئ الإمام عليّاً في حربه لمعاوية؛ حيث لم يسقط ملك الأخير، والحسين في ثورته ضدّ يزيد، وزيد الشهيد في ثورته ضدّ هشام بن عبد الملك و.. وذلك لصدق هذه القاعدة التي تتحدّث عنها الرواية في حقّهم، مما يُضعف هذه الرواية عبر هذا النقد المتني لها(١).

وقد يقال هنا: إنّه لم يتضح موقف أهل البيت من ثورة زيد كما بحثناه في محلّه، فلعلّهم يضعّفونها، وأمّا ثورة الإمام الحسين فهذا الذي ذكره المناقش هنا منسجم مع النظريّة السياسية في تفسير الثورة والتي ذهب إليها مثل الشيخ صالحي نجف آبادي، أمّا الآخرون فهم لا يقولون بهذه النظرية فلا دليل عندهم أنه كان يريد إسقاط الملك والنظام حتى يصبح مشمولاً للرواية، وأمّا حرب عليّ فقد يقال: إنّها ليست لإسقاط ملك، حيث لم يصر معاوية حاكماً بعدُ وإنما كان متمرّداً على حكومة عليّ بالمفهوم السياسي للكلمة.

خامساً: ما نراه أنّه الجواب الصحيح بعد ضمّ النقد السندي، وهو أنّ ذكر السفياني هنا بعد السؤال عن العلامة «بيننا وبينك»، ثمّ جواب الإمام بما أجاب، مع العلم أنّ السفياني سيخرج بعد قرون مديدة، ذلك كلّه شاهد على أنّ الرواية ملتبسة، كما أسلفنا سابقاً، ولعلّها من صنع من يعتقدون بمهدويّة الإمامَين: الصادق أو الكاظم؛ لعدم وجهٍ معقول عرفي لهذا الخطاب دون إشارة إلى أنّ هذه العلامة ستكون بعد غيبة المهدي المعلوم أنّها غيبتان إحداهما طويلة. وبعبارةٍ أخرى: من يعيش زمن صدور الحديث يفهم أنّ السفياني مسألةٌ قريبة ربما تحتاج لعقود من الزمن

(١) انظر: دراسات في ولاية الفقيه ١: ٢٣٦.

فقط.

فهذا النقد المضموني إلى جانب النقد السندي يضعفان هذه الرواية؛ فلا يستند إليها هنا. وهذا مبنيٌّ على أنّ أهل البيت كانوا يعرفون قصّة السفياني الحقيقيّة وأنّها مرتبطة بها بعد مئات السنين.

تأمّلات فاحصة في "كلّ راية قبل المهديّ فهي راية ضلال وطاغوت"

الرواية السابعة: خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كلّ راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوتٌ يُعبد من دون الله عز وجل»[١].

وقد وردت هذه الرواية بسندٍ متصل إلى مالك الجهني عن أبي جعفر عليه السلام أيضاً في كتاب الغيبة للنعماني، وجاء فيها اختلاف طفيف: «كلّ راية ترفع قبل راية القائم صاحبها طاغوت»[٢].

وقد نصّ بعض العلماء على صحّة سند هذه الرواية (الأولى)، ولم يناقش فيه ظاهراً.

والرواية مطلقة تشمل صاحب الراية الذي ينادي بالحقّ، كما نصّ عليه المازندراني[٣]، وتجعل صاحبها طاغوتاً يعبد من دون الله، كما أنها لا تختصّ ـ حسب الظاهر ـ بالثورات المسلّحة، بل بمطلق إقامة نظام أو دولة قبل قيام القائم، فهي من أقوى الروايات سنداً ودلالةً في هذا المضمار.

وربما يعلّق على الاستناد لهذا الحديث من جهات:

أوّلاً: إنّ للحديث من الناحية السندية عدّة أسانيد، كما تبيّن؛ فسند كتاب الكافي تامّ، ليس فيه سوى الحسين بن المختار، ووثاقته ناتجة عن شهادة الشيخ المفيد بها وجعله من خاصّة الإمام الكاظم، كما ورد في أسانيد كامل الزيارات، مضافاً إلى رواية الأجلاء عنه منهم بعض أصحاب الإجماع، مثل حماد بن عيسى الذي نقل لنا كتابه، وممّن روى عنه أيضاً ابن أبي عمير. كما نقل العلامةُ الحلّي عن ابن عقدة عن ابن فضال شهادةَ الأخير بوثاقته، ولم يرد فيه تضعيف، وغير

(١) الكافي ٨: ٢٩٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٣، ح٦.

(٢) النعماني، الغيبة: ١١٥؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٣٤ ـ ٣٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٢، ح١، ٢، ٣.

(٣) شرح أصول الكافي ١٢: ٤١٢.

ذلك من القرائن. وهذه القرائن وإن أمكن المناقشة في بعضها، لكنّ ضمّ بعضها إلى بعض يمكنه تحصيل نوع من الترجيح في وثاقته.

وأمّا أسانيد الرواية في كتاب الغيبة للنعماني فهي ضعيفة؛ فقد ورد فيها مالك بن أعين الجهني وهو غير موثق؛ سوى أنّه ورد في أسانيد كامل الزيارات، وليس من المشايخ المباشرين[١] فلم تثبت وثاقته، كما ورد عيسى الحسيني وهو رجل مهمل للغاية، وورد أيضاً محمد بن الحسن الرازي، وهو كذلك[٢]، كما أنّ عبد الله بن موسى العلوي مهمل أيضاً، فتمام أسانيد هذه الرواية ضعيفة سوى سند الكافي الظاهر في الصحّة على الأرجح.

ثانياً: ما ذكره غير واحد من الفقهاء والباحثين، من أنّ الظاهر أنّ المراد بالراية هنا من يخرج داعياً إلى نفسه، بحيث يكون خروجه في عرض الإمام وبخلاف مشروعه، لا في طريقه وخدمة مشروعه، والذي يشهد على ذلك هو التعبير «بطاغوت» و«يُعبد من دون الله»[٣].

وهذه المناقشة ـ رغم اشتهارها ـ غيرُ دقيقة؛ فإنّه ليس في الرواية أنّ كلّ راية ترفع يكون صاحبها طاغوت يعبد من دون الله فحكمها كذا وكذا، بل هي تصف مطلق الرايات المتقدّمة زمناً على خروج المهدي بأنّها ضلالة وطاغوت، فهذا خلاف الظاهر من العموم في الرواية. وبعبارة أخرى: إنّ الرواية نفسها تعتبره طاغوتاً، سواء اعتبرناه نحن أم لا، وهي تعتبره يُعبد من دون الله سواء اعتبرناه نحن أم لا، وإذا كان المعيار هو نوعيّة الراية فيكون هذا العموم بهذه الصيغة إخلالاً بالبيان؛ فهذا نوعٌ من تأويل الرواية كما نفهمه، وإلا فلا يرتاب القارئ لها في دلالتها التقعيديّة، ذات الطابع العام بلا تنويع، وبعبارة ثالثة: إنّ التوصيف فيها كان شأناً من شؤون المولى وإخباراً من إخباراته لا أنّه موكل إلينا لتحقيق مورده ومكانه.

---

(١) انظر حوله: رجال البرقي: ١٣، ١٨؛ واختيار معرفة الرجال ٢: ٤٧٨؛ ورجال الطوسي: ١٤٥، ٣٠٢؛ وخلاصة الأقوال: ٤١١؛ ومعجم رجال الحديث ١٥: ١٦٢ ـ ١٦٥، رقم: ٩٨١٦.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١٦: ٢٧٠، رقم: ١٠٥٤٧؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٧: ٢٨.

(٣) انظر: دراسات في ولاية الفقيه ١: ٢٣٧؛ وولاية الأمر في عصر الغيبة: ٧٢؛ والكفاح المسلّح: ١١٧، ١١٨؛ والآصفي، الجهاد: ١٧٩؛ وولاية الفقيه في حكومة الإسلام ٤: ٢٦ ـ ٢٧، ٦٣ ـ ٦٤؛ ونوري حاتم، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ١٥٧.

ثالثاً: ما ذكره بعض الفقهاء، من أنّه يجب حمل هذه الرواية على خصوص رايات الضلال التي ترفع في عرض أهل البيت النبوي؛ وذلك جمعاً بينها وبين ما دلّ على مدح ثورة زيد وثورة الحسين بن علي صاحب فخّ، أو جعلها قضيةً خارجيّة تشير إلى ظروف خاصّة بذلك الزمان، وإلا فكيف تكون هذه الثورات شرعيةً وهذه القاعدة عامةً هنا في الرواية؟! أو نقول بحملها على التقية[1].

ويجاب هنا، أمّا عن ثورة زيد فنحن لا نعلم هل صدرت هذه الرواية قبل هذه الثورة أو بعدها حتى نجعل الثورة مخصّصةً لعموم الرواية؛ إذ لعلّ مبدأ التوقيت في الرواية هو زمان صدورها، وبخاصّة على وفق الرواية الصحيحة في الكافي والمرويّة عن الصادق دون رواية غيبة النعماني المرويّة عن الباقر، فضلاً عن عدم وضوح موقف أهل البيت الحقيقي من ثورة زيد الشهيد. وأمّا ثورة صاحب فخّ، فلم يثبت بدليل مطمأنّ به دعم الأئمّة وتأييدهم لها حتى تؤثر على هذه الرواية التامّة سنداً هنا، وقد بحثنا ذلك بالتفصيل فيما تقدّم.

يضاف إليه، حتى لو تمّ هذا الأمر، فقد يقال بأنّ تلك الثورات كانت بإذنٍ خاصّ من الأئمّة، وربما لظروف خاصّة أخرجت الموقف عن مقتضى القاعدة، وأين هذا من عصر الغيبة؛ حيث لا يوجد إذنٌ من هذا النوع فيه؟!

رابعاً: إنّ هذه الرواية يجب حملها على التقية أو خصوص راية الطاغوت، جمعاً بينها وبين الروايات التي تتحدّث عن رايات الهدى قبل قيام المهدي، مثل ما جاء في اعتبار راية اليماني أهدى الرايات في خبر أبي بصير[2]، أو ما ورد في خبر الكابلي عن أبي جعفرعليه السلام: «كأنّي بقوم قد خرجوا بالمشرق، يطلبون الحقّ فلا يعطَونه، ثم يطلبونه فلا يعطونه، فإذا رأوا ذلك وضعوا سيوفهم على عواتقهم فيعطون ما سألوه فلا يقبلونه حتى يقوموا ولا يدفعونها إلا إلى صاحبكم، قتلاهم شهداء، أما إنّي لو أدركت ذلك لاستبقيت نفسي لصاحب هذا الأمر»[3]، وما جاء في سنن ابن ماجة وغيره من بلاء أهل بيت النبيّصلى الله عليه وآله: «..حتى يأتي قوم من قبل المشرق معهم

(١) دراسات في ولاية الفقيه ١: ٢٣٨؛ والكفاح المسلّح: ١١٧، ١١٨.

(٢) النعماني، الغَيبة: ٢٦٢ ـ ٢٦٥.

(٣) المصدر نفسه: ٢٨١ ـ ٢٨٢.

رايات سود..»[١]، وذكرت ما هو قريب من رواية الكابلي، وكذلك ما ورد من خروج جماعة من المشرق يوطئون للمهدي سلطانه[٢]، وما ورد: «رجل من أهل قم يدعو الناس إلى الحقّ، يجتمع معه قوم كَزُبَرِ الحديد.. »[٣]، وما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولاهُمَا..**﴾ (الإسراء: ٥)، من أنهم والله أهل قم[٤]، وما ورد عن رسول الله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمّتي يقاتلون على الحقّ ظاهرين إلى يوم القيامة»[٥]، وقريب منه خبر جابر بن سمرة.. وهذا كلّه مؤكّد على نقض تقعيديّة هذه الرواية مما يفرض حملها على محملٍ ما[٦].

لكن يمكن التعليق هنا على هذه المحاولة النقديّة من الشيخ المنتظري، بأنّ بعض هذه الروايات لا يخلّ بموضوعنا هنا؛ مثل بقاء أمّة في ملّة الإسلام ظاهرة إلى يوم القيامة، فهذا له علاقة ببقاء الدين وانتصاره على الكفر، وهو خارج عن خروج الراية الظاهرة ـ بحسب تعبيرها المأنوس آنذاك ـ في الحركات الداخليّة أي في الداخل الإسلامي، وكذا تفسير آية «عباداً لنا» بأهل قم، فهو في سياق الحرب مع اليهود كما تفيده الآية المفسَّرة، لا في سياق الرايات المرفوعة في مجتمع المسلمين، فبعض هذه النصوص لا علاقة له بنطاق بحثنا هنا حتى نقحمه فيه.

كما أنّ هذه الروايات ضعيفة السند؛ فالخبر الأول ضعيفٌ بالبطائني المشهود بكذبه[٧]، وأما خبر الكابلي، فضعيف بجهالة أحمد بن عمر الحلبي[٨]، وأما رواية «رجل من أهل قم» فلم ينقلها حسب الظاهر سوى المجلسي في البحار عن كتاب تاريخ قم، وفي السند مشاكل لا أقلّ من أنّ

---

(١) سنن ابن ماجة ٢: ١٣٦٦؛ والكوفي، المصنّف ٨: ٦٩٧؛ والدرّ المنثور ٦: ٥٨.

(٢) المعجم الأوسط ١: ٩٤؛ ومجمع الزوائد ٧: ٣١٨.

(٣) بحار الأنوار ٥٧: ٢١٦. وزبر الحديد هي القطع العظيمة منه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) صحيح مسلم ١: ٩٥، و٦: ٥٣؛ ومسند أحمد ٣: ٣٤٥؛ و..

(٦) دراسات في ولاية الفقيه ١: ٢٣٨ ـ ٢٤٠.

(٧) انظر حوله: النجاشي، الفهرست: ٣٦ ـ ٣٧؛ واختيار معرفة الرجال ٢: ٨٢٧؛ ورجال ابن الغضائري: ٥١؛ ومعجم رجال الحديث ٦: ١٦ ـ ٢٢، رقم: ٢٩٣٧.

(٨) انظر: اختيار معرفة الرجال ٢: ٨٥٩ ـ ٨٦٠؛ والتحرير الطاووسي: ٤٩؛ ومعجم رجال الحديث ٢: ١٩٢ ـ ١٩٣، رقم: ٧٣١.

راوي الخبر ـ وهو أيوب بن يحيى الجندل ـ مهملٌ للغاية لا ذكر لاسمه في مصادر الرجال إطلاقاً.

ولا نريد القول بأنّ تمام هذه الروايات في تمام ألسنتها ضعيفة السند، فهذا خارج عن بحثنا، لكنّ البحث فيها يفضي إلى إحراز ضعف أغلبها، ولا سيما أنّ بعضها موهون بتطرّق الاحتمال الشديد في كونه موضوعاً، خاصّة من جماعة بني العباس وأبي مسلم الخراساني ومن حولهم من الذين كانت حركاتهم بالمشرق وراياتهم سود، وبعض هذه الروايات منافٍ للواقع التاريخي الذي حصل.

يضاف إليه، أنّ هذه الروايات تذكر علامات وحركات ثوريّة محدودة قبيل ظهور القائم، ولا مانع من أن يكون أصحابها على اتصال بالمهديّ أو أنهم مأذونون، فتعميم قولهم مطلقاً لكلّ حركة مشكل، والإنصاف أنّ الاعتماد على مثل هذه الروايات صعب، وخاصّة أنّ بعض من تتحدّث عنه تقع حركته مصاحبةً للسفياني ولعلامات أخَر تجعل الظهور على مسافة أيام أو أشهر مما قد يبرّر الخروج، بمعونة الروايات التي علّقت الخروج على علامة السفياني كما تقدّم.

خامساً: إنّ هذه الرواية تخالف الأدلّة القطعيّة في الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدفاع عن الإسلام وقيمه، إذ كيف يتمّ الدفاع عن الإسلام بلا دولة؟![1].

ويناقَش بأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا ينهدم هنا، بل يتضرّر إطلاقه وشموله لاستعمال العنف ضدّ الأنظمة، فتكون صحيحة أبي بصير مثلاً أخصّ حينئذ من عمومات ومطلقات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فتقيّدها، والتقييد ليس إلغاءً لأصل الفريضة كما أنّه ليس بعزيز في عالم النصوص الحديثيّة ولا يفرض معارضة الفرائض القطعيّة. وأمّا الجهاد فهو واجب ضدّ غير المسلمين قطعاً وبصورة مطلقة وإنّما كلامنا في الجهاد الداخل ـ إسلامي، ولا دليل على انحصار الجهاد هنا بالثورة المسلّحة لإقامة دولة إسلاميّة، بل الموضوع متحرّك في الزمان والمكان، يخضع للمعايير الثانوية، فهذا خلط بين مقام الحكم الأوّلي والثانوي.

سادساً: ثمّة احتمال يهدم أصل دلالة هذه الرواية، وهو أن لا يكون المراد من كلمة «القائم» فيها هو المهدي، بل يراد مطلق من يثور بالحقّ، فتكون الرواية دالّةً على أنّه مع وجود ثورة أو

(١) دراسات في ولاية الفقيه ١: ٢٤٠ ـ ٢٤٢.

تخطيط لها، لا يصحّ أن يثور شخص آخر قبلها فإنّ هذا يضرّ بمصالح الثورة[١].

والحقّ أنّ هذا الاحتمال لا معطى يفرضه؛ فكثرة استخدام كلمة «القائم» في ألسنة الروايات في الإمام المهدي يعزّز الظهور فيه، يضاف إليه لو كان الأمر كما قال المستشكل فلماذا يكون صاحب الراية طاغوتاً يُعبد من دون الله؟! أليس من الأنسب أوّلاً التمييز بين القائم بالحقّ وغيره في مسألة الخروج قبله؟ ثم أليس الأصحّ الإشارة إلى إفساده للثورة بدل الإشارة إلى كونه طاغوتاً؛ على أنّ محض الاحتمال لا يبطل الاستدلال ما لم يهدم الظهور، والمفروض أنّ الاحتمال المطروح هنا لا يبلغ هذا الحدّ.

وعليه، فصحيحة أبي بصير المدعومة بأسانيد غيبة النعماني واضحة وجليّة في تحريم الرايات قبل ظهور القائم، وهي حتى الآن تمثل المدرك الوحيد لهذه النظريّة هنا بسندٍ لا بأس به.

الرواية الثامنة: خبر عمر بن حنظلة، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «خمسُ علامات قبل قيام القائم: الصيحة، والسفياني، والخسف، وقتل النفس الزكيّة، واليماني»، فقلت: جعلت فداك، إن خرج أحدٌ من أهل بيتك قبل هذه العلامات أنخرج معه؟ قال: «لا..»[٢].

فهذه الرواية تجعل أيَّ خروج قبل الإمام المهديّ ممنوعاً، ولا معنى لجعلها قضيّةً في واقعة أو خاصّة بعمر بن حنظلة، ما دام المعيار فيها واضحاً، وهو علامات القيام التي لن يشهدها ابن حنظلة بالتأكيد.

لكنّ المناقشة في الرواية واردة؛ لأنّ ظاهرها السؤال عن الخروج مع أحد من أهل بيت الإمام نفسه، ومن المحتمل جداً أن يكون السؤال عن علامات المهدي بحيث نميّز بين المهدي وغيره، فأراد الإمام أن يبيّن له أنّ علامة المهدي هو كذا وكذا، فلا تخرج مع أيّ هاشميٍّ يدّعي المهدويّة قبل هذه العلامات.

وهذا الاحتمال الذي أثاره الشيخ المنتظري والسيد الحائري[٣] معقول؛ وذلك بقرينة السؤال

---

(١) المصدر نفسه ١: ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٢) الكافي ٨: ٣١٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١٣، ح٧.

(٣) دراسات في ولاية الفقيه ١: ٢٤٤؛ والكفاح المسلّح: ١٢٧.

عن الخروج مع أحدٍ من أهل بيته، دون مطلق الخروج. وأمّا القول بأنّ النهي هنا ليس تحريمياً بل للإشارة إلى فشل الثورات فلا يدلّ على الحرمة كما أفاده بعضهم[1]، فهو غريبٌ مخالف للظهور؛ فإنّ كلمة «لا» هنا معناها ـ عندما نقيسها إلى السؤال ـ: لا تخرج. وفرض قضيّة الانتصار والفشل هنا غير وارد؛ لعدم وجود أيّ قرينة عليه أو حديث عنه، فهي ظاهرة في التحريم.

أمّا سند الرواية فكلّه تامّ؛ إلا من عمر بن حنظلة، ولا توثيق له. نعم ذهب جماعة ـ كالشهيد الثاني ـ إلى وثاقته[2]، والمستند فيه:

أ ـ خبر يزيد بن خليفة، المادح له والموثّق.

لكنّ الخبر غير ثابت، ففضلاً عن عدم توثيق يزيد بن خليفة إلا من جهة رواية ابن أبي عمير عنه، وهي نظريّة لم تثبت عندنا كما حقّقناه مفصّلاً.. يوجد في سند هذا الخبر محمد بن عيسى عن يونس، وقد نُصّ على ترك روايات ابن عيسى عن يونس حتى لو كان ابن عيسى ثقة، ربما لوجود مشاكل في هذا السند أو شبهة إرسال أو وجادة، فلا يحصل الوثوق بالاتصال مع استثنائهم أخبار ابن عيسى عن خصوص يونس بن عبد الرحمن.

ب ـ خبرٌ آخر عن عمر بن حنظلة نفسه يؤكّد له الإمام فيه أنّ له عنده منزلة.

وهذا لا ينفع في الاستدلال على وثاقته؛ إذ مضافاً إلى أنّه هو راوي الخبر فلا يمكن إثبات وثاقته بروايةٍ هو الذي ينقلها لنا.. يبتلي الخبر بالإرسال أيضاً، وهناك رواية أخرى عنه أيضاً تبتلي بالمشكلة نفسها.

ج ـ رواية عليّ بن حنظلة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «اعرفوا منازل الناس (منّا) على قدر روايتهم (رواياتهم) عنّا»[3]، على أساس كثرة رواية عمر بن حنظلة للحديث عن الأئمّة.

---

(١) عباس الكعبي، مسؤولية الأمّة في زمن الغيبة، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٤٤: ٨١.

(٢) لمزيد من المعلومات عن ابن حنظلة، راجع: رجال الطوسي: ٢٥٢؛ والرعاية لحال البداية: ١٣١؛ ومنتقى الجمان ١: ١٩؛ والتفرشي، نقد الرجال ١: ٣٥٣؛ والتعليقة على منهج المقال: ٢٦٨؛ ومعجم رجال الحديث ١٤: ٣١ ـ ٣٥، رقم: ٨٧٣٨.

(٣) الكافي ١: ٥٠؛ واختيار معرفة الرجال ١: ٦.

لكنّ هذه الرواية هنا ضعيفة السند بجهالة محمد بن مروان (عمران) العجلي وسهل بن زياد في سند الكافي، ومرسلة بسند الشيخ الكشي، هذا فضلاً عن مناقشات في الدلالة تعرّضنا لها في أبحاثنا في علم الرجال[١].

د ـ عمل المشهور برواياته، لكنّه ضعيف بأنّ عمل المتقدّمين قد يكون ناتجاً أحياناً على الأقلّ عن الوثوق دون خصوص السند، ومن غير المعلوم أنّهم قبلوا كلّ رواياته.

هـ ـ رواية الأجلاء عنه كصفوان وغيره.

وهو مبنى غير دقيق، كما بحثناه مفصّلاً في علم الرجال[٢].

فالإنصاف أنّ الرجل مجهول الحال يصعب الاطمئنان بالاستناد إلى رواياته، فتكون الرواية هنا ضعيفة السند أيضاً.

موقف الإمام الصادق من كتُب جماعةٍ من الثوريّين زمان ظهور المسوِّدة

الرواية التاسعة: خبر المعلّى بن خنيس، قال: ذهبت بكتاب عبد السلام بن نُعيم وسدير[٣] وكتب غير واحد إلى أبي عبد الله عليه السلام حيث ظهر المُسَوِّدَة[٤] قبل أن يظهر ولد العبّاس، بأنّا قد قدّرنا أن يؤول هذا الأمر إليك، فما ترى؟ قال: فضرب بالكتب الأرض، قال: «أفّ أفّ، ما أنا لهؤلاء بإمام، أما يعلمون أنّه إنّما يَقْتُلُ السفيانيَّ»[٥].

ويشبه هذه الرواية خبرٌ آخر رواه عبد الحميد بن أبي الديلم ـ وفق ما نقله لنا الكشي ـ جاء فيه: كنت عند أبي عبد الله فأتاه كتاب عبد السلام بن عبد الرحمن بن نُعَيم وكتاب الفيض بن المختار، وسليمان بن خالد، يخبرونه أنّ الكوفة شاغرة بِرِجْلِها، وأنّه إن أمرهم أن يأخذوها أخذوها. فلما قرأ كتابهم رمى به، ثم قال: «ما أنا لهؤلاء بإمام، أما يعلمون أنّ صاحبهم

(١) راجع: منطق النقد السندي ٢: ٢٩٩ ـ ٣٠٩.

(٢) راجع: المصدر نفسه ٢: ٣١٠ ـ ٣٢٨.

(٣) ظهر من غير روايةٍ ـ كما تقدّم ـ أنّ سدير بن حكيم الصيرفي كان رجلاً متحمّساً للثورة جدّاً، ومن المعروف أنّه سُجن هو وابن نعيم الذي هو عبد السلام بن عبد الرحمن بن نعيم.

(٤) المسوّدة هم جماعة أبي مسلم الخراساني (١٣٧هـ)، والذين عرفوا بلباس السواد والرايات السوداء.

(٥) الكافي ٨: ٣٣١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥٢ ـ ٥٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٣، ح٨.

السفياني؟»[1].

فهذه الرواية تُقحم السفياني في المسألة، ولا نفهم معنى لإقحامه هنا، سوى القول بأنّ تلك الحادثة التي سيُقتل فيها هو المعيار للخروج، وأنّه لا معنى لمطالبته بالخروج، بل الإمام ـ أي المهديّ ـ في ذلك هو قاتل السفياني، ولعلّ الرواية الثانية حصل فيها سقط أي إما علامتهم السفياني أو صاحبهم قاتل السفياني.

ويمكن أن يناقش الاستدلال بهذه الرواية:

أوّلاً: إنّ سندها الأوّل ضعيف، لا أقلّ بعبيد الله بن أحمد الدهقان المجهول جداً[2]، إلا إذا قيل بأنّه عبيد الله بن أحمد بن نهيك، كما أنّ سندها الثاني ضعيف بجهالة عبد الحميد بن أبي الديلم حتى لو روى عنه ابن أبي عمير[3]؛ فإنّ روايته عنه بالواسطة لا بالمباشرة، وعليه فالرواية ضعيفة السند.

ثانياً: إنّ الرواية لا تقعّد لقانون عام، بل تفيد أنّ هؤلاء الذين أرسلوا هذه الكتب لا يؤمنون أنّني إمامٌ لهم كما يفهم من رواية الكشي، أو لا يعرفون أنّ رايات أبي مسلم لا تعتبرني إماماً لها، وهذا ما أكّده التاريخ، حيث سلّم أبو مسلم الخراساني الحكم بعد قتل إبراهيم بن محمّد العباس إلى أخيه عبد الله السفاح، وبمعونته انتصر السفاح في معركته على مروان الحمار، فأراد الإمام عليه السلام تأكيد عدم اعتبارهم له إماماً حتى يخرج، فالحكم خاصّ بمثل هذه الظروف وليس عامّاً[4].

لكنّ هذا الجواب غير كامل؛ فإنّ جملة «ما أنا لهؤلاء بإمام» لا يراد منها أنّهم لا يعتبرونه إماماً ـ حتى لو كان هذا هو الصحيح واقعاً ـ بل يراد بها أنّه ليس بإمامٍ لهم يخرج بالسيف ويقود حركاتهم العسكريّة، فالنفي من طرفه لا من طرفهم، وشاهدُ هذا الأمر هو الاستفهام اللاحق لهذه الجملة والذي جاء ليبرّرها: «أما يعلمون..»، وذلك أنّه يفيد أنّ الخروج مربوطٌ بالسفياني وظهوره، وأنّ الإمام هو من يقتل السفياني وليس أنا، وأنّ صاحبهم هو من يقتل السفياني،

---

(١) اختيار معرفة الرجال ٢: ٦٤١ ـ ٦٤٢.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١٢: ٧٢ ـ ٧٣، رقم: ٧٤٥٩ ـ ٧٤٦٠.

(٣) انظر: المصدر نفسه ١٠: ٢٩٢ ـ ٢٩٣، رقم: ٦٢٧٢.

(٤) دراسات في ولاية الفقيه ١: ٢٣١ ـ ٢٣٢؛ والآصفي، الجهاد: ١٧٨.

وليس جعفر الصادق، وإلا فما هو الربط بين النفي وبين الجملة الأخيرة؟! وهذا ما يؤكّد أنّ الإمام الصادق يربط الخروج بقضيّة السفياني، فتكون دلالة الرواية جيّدة.

ثالثاً: يمكن المناقشة في الحديث بأنّه خاصّ بالمعصومين، فكأنّ الحديث يريد أن ينفي خروج أحد من أهل البيت غير الإمام المهديّ، وكأنّ هناك تصوّراً كان موجوداً في عصر الصادق ومن بعده، وهو أنّ هذا الإمام الحيّ في زمانهم يمكن أن ينطبق عليه عنوان المهديّ أو القائم، فأراد الإمام هنا أن ينفي مثل هذه التصوّرات، وأن يربط الخروج المهدويَّ بالسفياني، لا أنّه يريد أن يربط أصل الخروج على السلطة مطلقاً بالسفياني، فإذا قوي هذا الاحتمال صارت الرواية أجنبيّة عن بحثنا، ولم يعد يمكن الاستناد إليها ولو من حيث تحقّق الإجمال فيها، وهذا غير بعض الروايات السابقة التي تربط خروج الناس بالسفياني لا خروج أحدٍ من أهل البيت به، فلاحظ.

الرواية العاشرة: خبر حماد بن عمرو وأنس بن محمد، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن آبائه ـ في وصية النبيّ صلى الله عليه وآله لعليّ ـ قال: «.. يا عليّ، إنّ إزالة الجبال الرواسي أهون من إزالة مُلك لم تنقض أيّامه..»[1].

لكنّ هذه الرواية:

أوّلاً: لا دلالة لها على شيءٍ هنا؛ فهي عامّة، كما أنها لا تحدّد شيئاً، فمن الممكن أن تكون الكثير من الثورات ذات توقيت ممتاز، حيث وصل سلطان دولةٍ ما إلى نهايته، والحكمة التي في الرواية جيّدة.

ثانياً: إنّها ضعيفة السند بحماد بن عمرو وأنس بن محمد[2] معاً، بل غيرهما أيضاً.

الرواية الحادية عشرة: خبر ابن أبي عبدون، عن أبيه، عن الرضا عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه قال للمأمون: «يا أمير المؤمنين، لا تقس أخي زيداً إلى زيد بن علي، فإنّه كان من علماء آل محمّد عليهم السلام.. إنّ زيد بن علي لم يدّع ما ليس له بحقّ، وإنّه كان أتقى لله من ذلك..»[3].

---

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٥٤؛ ومكارم الأخلاق: ٤٣٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٣، ح٩.

(٢) راجع: معجم رجال الحديث ٧: ٢٣٥ ـ ٢٣٦، رقم: ٣٩٦٨ ـ ٣٩٧١؛ و٤: ١٥١ ـ ١٥٢، رقم: ١٥٦٧.

(٣) عيون أخبار الرضا ٢: ٢٢٥ ـ ٢٢٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥٣ ـ ٥٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد

لكنّ هذه الرواية، مضافاً إلى ضعفها السندي بمحمّد بن يحيى الصولي على الأقلّ، وقد تعرّضنا له سابقاً، لا تدلّ على تحريم مطلق الثورة، بل الواضح فيها أنّ الثورة إذا كانت لتسليم الأمر إلى أهله، كما فعل زيد، تكون ممدوحةً، فهي دليل على جواز الثورة لا على عدم جوازها، بشرط صدق مبادئها وصوابها.

الرواية الثانية عشرة: مرسل أبي عبد الله السيّاري، قال: ذكر بين يدي أبي عبد الله عليه السلام من خرج من آل محمد صلى الله عليه وآله، فقال: «لا أزال (زال) أنا وشيعتي بخير ما خرج الخارجيّ من آل محمد، ولوددت أنّ الخارجي من آل محمد خرج وعليّ نفقة عياله»[١].

وهذه الرواية تربط الخير بخروج الخارجيّ، ولعلّه الإمام المهدي؛ لهذا فهي لا تنظر ولا تقدّر أيّ ثورة قبله.

لكن يلاحظ عليها:

أوّلاً: إنها ضعيفة السند للغاية، فمضافاً إلى إرسالها الواضح، ضعيفة بأبي عبد الله السياري الذي ضعّفوه في مناسبات عديدة، وقد تعرّضنا له مراراً[٢].

ثانياً: إنّ هذه الرواية أدلّ على جواز الثورة المسلّحة منها على حرمتها؛ إذ هي ترى في خروج الخارجي ـ وهو مطلق من يخرج من آل محمّد، بالمعنى الأعم، على السلاطين ـ فائدة، وهي أنّ السلاطين سوف ينشغلون حينئذٍ بهذا الخارج وسيظلّ الإمام وأصحابه بمنأى عن الضرر، لانشغال السلطان بأولئك، سواء كان الفريق الخارج محقّاً أم لا[٣].

وهذا التفسير وإن كان غير واضح بحيث يمكن اعتباره ظهوراً لفظيّاً؛ لكنّه محتمل، بحيث يهدم الظهور في أن يكون المراد بالخارجيّ هو الإمام المهدي، بل إنّ احتمال حمل «الخارجي» على

العدو، باب ١٣، ح١١.

(١) مستطرفات السرائر: ٥٦٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٣، ح١٢.

(٢) انظر ما قيل فيه: معجم رجال الحديث ٣: ٧١ ـ ٧٣، رقم: ٨٧٤، و٢٢: ٢٤٧، رقم: ١٤٥٢٧.

(٣) دراسات في ولاية الفقيه ١: ٢٤٨؛ وجعفر مرتضى، الحياة السياسيّة للإمام الرضا، دراسة وتحليل: ٢٣٦، الهامش رقم: ١.

المهدي مرجوح؛ إذ لم نعهد مثل هذا التعبير في حقّه، ولا سيما حديث الإمام عن نفقة عياله. بل سيأتي أنّ احتمال كون الخارجيّ هو معنى عام، والقصد هو انشغال السلطات به، في الرواية السابعة والعشرين (مرسل عثمان بن عيسى)، فالرواية غير تامّة لا سنداً ولا دلالةً.

الرواية الثالثة عشرة: خبر أبي الحسن العبيدي، عن الصادق عليه السلام، قال: «ما كان عبد ليحبس نفسه على الله إلا أدخله الله الجنّة»[1]. على أساس أنّ الحبس هنا معناه عدم الخروج وأمثاله.

ويناقَش:

أوّلاً: بالضعف السندي بجهالة بل إهمال أبي الحسن العبيدي أو العبدي[2]، فلا يستند إليها منفردةً، وليس هو القاضي البغدادي (٢٩١هـ) ولا ابن المعلمة، ولا ابن أبان؛ لعدم اتحاد الطبقة.

ثانياً: إنّه لا إشارة فيها إلى الموضوع، فغاية ما تدلّ عليه ضرورة نذر النفس لله، وهذا هو معنى الحبس، والظاهر أنّ أمثال الحرّ العاملي ممن جعل هذه الرواية في هذا الباب توهّم أنّ كلمة الحبس قد تعني عدم الانجراف مع الثورة وضبط النفس، مع أنّ الرواية لا إشارة فيها لا من قريب ولا من بعيد إلى ذلك، بل تعني صيرورة العبد مملوكاً لله، لا تنفذ فيه سوى أوامر الله وإرادته، أو ما يعبّر عنه في الفقه الإسلامي بصيرورة إرادة العبد التكوينيّة تابعةً لإرادة الله التشريعيّة.

ولعلّ ما قاله الشيخ المنتظري[3] صحيحٌ هنا أيضاً، من أنّ الرواية أقرب إلى شرعيّة الجهاد؛ لأنّ مفهوم نذر النفس لله مفهوم قريبٌ إلى باب الجهاد ومنطقه ومستلزماته.

الرواية الرابعة عشرة: خبر الحسين بن خالد، قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: إنّ عبد الله بن بكير كان يروي حديثاً ويتأوّله وأنا أحبّ أن أعرضه عليك، فقال: «ما ذلك الحديث؟»، قلت: قال ابن بكير: حدّثني عُبيد بن زرارة قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام أيّام خروج محمد (إبراهيم) بن عبد الله بن الحسن[4]؛ إذ دخل عليه رجلٌ من أصحابنا فقال له: جعلت فداك إنّ

---

(١) أمالي المفيد: ٣٥٠؛ وأمالي الطوسي: ١٢٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٣، ح١٣.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ٢٢: ١٢٥؛ رقم: ١٤١٤٤.

(٣) دراسات في ولاية الفقيه ١: ٢٤٨.

(٤) الظاهر أنّ المراد به النفس الزكيّة.

محمد بن عبد الله قد خرج، وأجابه الناس، فما تقول في الخروج معه؟ فقال أبو عبد الله: «اسكنوا ما سكنت السماء والأرض»، فقال عبد الله بن بكير: فإن كان الأمر هكذا ولم يكن خروج ما سكنت السماء والأرض، فما من قائم وما من خروج، فقال أبو الحسن عليه السلام: «صدق أبو عبد الله، وليس الأمر على ما تأوّله ابن بكير، إنّما قال (عنى) أبو عبد الله: اسكنوا ما سكنت السماء من النداء (باسم صاحبكم) والأرض من الخسف بالجيش»[1].

فهذه الرواية تربط الخروج بمسألة النداء والخسف، وما دام لم يحصل شيءٌ من هذين الأمرين فإنّ المطلوب هو السكون، ونحن نعرف أنّهما علامتان لخروج الإمام المهديّ، مما يعني حرمة أيّ خروج حتى ظهوره.

إلا أنّ الرواية يمكن التعليق على الاستدلال بها؛ وذلك:

أوّلاً: لقد وردت هذه الرواية في أمالي الطوسي وفي عيون أخبار الرضا ومعاني الأخبار للصدوق، وقد بَانَ أنّ لها سندين هما: سندٌ من الطوسي إلى الحسين بن خالد، وآخر من الصدوق في كتابيه إليه، وكلا السندين ضعيف، ففي سند الصدوق ورد عبيد الله الدهقان، وهو إمّا عبيد الله بن عبد الله الدهقان الضعيف بنصّ النجاشي، أو عبيد الله بن أحمد الدهقان المجهول المهمل[2]، فيكون السند ضعيفاً، أمّا سند الشيخ الطوسي فضعيف ـ مع سند الصدوق ـ بالحسين بن خالد؛ إذ ليس هو الحسين بن خالد أبا العلاء، بقرينة رواية محمد بن عيسى عنه، فالظاهر أنّه الصيرفي المجهول، وإن كان المراد به الخفاف فهو أيضاً مجهول، إلا على مبنى تفسير القمي وليس بثابت، ولا أقلّ من التردّد بين هؤلاء الرواة الثلاثة، فالرواية ضعيفة السند بطريقيها.

ثانياً: ما ذكره الشيخ المنتظري، من أنّ محمد بن عبد الله بن الحسن الذي تتحدّث عنه الرواية خرج بادّعاء المهدويّة، لهذا طلبت الرواية السكون إلى ظهور علامات المهدي وعدم تصديق كلّ مدّعٍ قبلها، فالسكون إلى ظهور المهديّ تحريمٌ للخروج مع أيّ مدّعٍ للمهدويّة قبل العلامات،

(١) أمالي الطوسي: ٤١٢ ـ ٤١٣؛ وعيون أخبار الرضا ٢: ٢٧٧؛ ومعاني الأخبار: ٢٦٦ ـ ٢٦٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥٤ ـ ٥٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٣، ح١٤.

(٢) راجع حولهما: النجاشي، الفهرست: ٢٣١؛ والطوسي، الفهرست: ١٧٥؛ ومعالم العلماء: ١١٣؛ ومعجم رجال الحديث ١٢: ٧٢ ـ ٧٣، ٨٤، رقم: ٧٤٥٩ ـ ٧٤٦٠، ٧٤٩٤.

وليس تحريماً للخروج مطلقاً، كما هو واضح[١].

وهذا الكلام وجيه إذا ثبت تاريخياً أنّ محمّد بن عبد الله بن الحسن قد خرج بعنوان المهديّ، وإلا أشكل الأمر، ومع تردّد القضيّة؛ لوجود خلافٍ في هذا الأمر، لا يحصل جزم بانعقاد إطلاق في الرواية حينئذٍ لما هو أوسع من مسألة الخروج مع مدّعي المهدويّة؛ لاحتمال كون الظرف المحيط قرينة متصلة لبيّة على تقيّد الحكم وجِهَةِ البيان، فيكون من باب احتمال القرينة المتصلة أو احتمال قرينيّة الموجود الذي يمنع عن انعقاد الظهور على خلافها، كما بحثناه في نظريّة تاريخيّة السنّة[٢].

ثالثاً: ما ذكره السيد الحائري، من أنّه لا بدّ من حمل هذه الرواية على التقيّة؛ لأنّها وقعت قبل ثورة صاحب فخّ التي كانت مرضيةً من جانب الأئمّة، فيحمل إطلاقها على محمل، ولو مثل التقية؛ لإباء لسانها عن التخصيص[٣].

وهذا الوجه ضعيف؛ لعدم ثبوت رضا الأئمّة عن ثورة صاحب فخّ كما أسلفناه، وقد ناقشنا في محلّه هناك دليلَ السيد الحائري نفسه على دعم أهل البيت لهذه الثورة، على أنّ المناقشة المتقدّمة للرواية (تحت عنوان: ثانياً) تحلّ الموضوع بوجهٍ مقبول، وقد علّق الحائري كثيراً في مناقشته لهذه الروايات على فكرة صدورها قبل ثورة صاحب فخّ، مع أنّ دليله الرئيس هناك كان أنّ عدم وجود ذمّ للثورة دليلٌ على تأييدها، أفلا تكفي كلّ هذه الروايات الواردة والمعلنة لثقافة تحريم الثورة كي تكون بنفسها مؤشراً على رفض ثورة صاحب فخّ؟! فالأصحّ أنّ الضعف السندي إلى جانب قرينة ادّعاء مهدويّة محمد بن عبد الله بن الحسن، هما المسقطان للاستدلال بهذه الرواية.

الرواية الخامسة عشرة: خبر نهج البلاغة، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال في خطبةٍ له: «الزموا الأرض، واصبروا على البلاء، ولا تحرّكوا بأيديكم وسيوفكم في هوى ألسنتكم، ولا تستعجلوا بما لم يعجل به (يعجله) الله لكم، فإنّه من مات منكم على فراشه وهو على معرفة حقّ ربه وحقّ رسوله وأهل بيته مات شهيداً، ووقع أجره على الله، واستوجب ثواب ما نوى من صالح عمله،

---

(١) دراسات في ولاية الفقيه ١: ٢٤٩؛ وانظر: جعفر مرتضى، مختصر مفيد ٣: ١٧٠.

(٢) حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٦٩٩ ـ ٧١٩.

(٣) الكفاح المسلّح: ١٣٣؛ وولاية الأمر في عصر الغيبة: ٨٦.

وقامت النية مقام إصلاته بسيفه (لسيفه)، فإنّ لكلّ شيء مدّة وأجلاً»[١].

لكنّ هذه الرواية ـ مضافاً إلى ضعفها السندي بالإرسال الشديد، حيث لم أعثر لها في سائر المصادر على سندٍ أساساً ـ ليس فيها تأبيد؛ إذ ظاهرها النهي عن العجلة باستخدام القوّة، لا سيما مع غمزه بأنّ ذلك في هوى النفوس والميول والرغبات، فهي إشارة إلى أنّه ليس السيف هو المعيار دوماً وحلّال المشاكل، بل عليهم الصبر والتريّث، وفي فترة التريث لهم أجر الشهداء لحُسن نيّتهم، وهذا كلّه لا إشارة فيه إلى مفهوم التأبيد والإطلاقيّة، كما هو واضح.

بل نحن نسأل: إذا كانت الخطبة قبل تولّيه الخلافة، أليس من الوجيه تفسيرها بعدم الثورة على الخلفاء قَبله وهو ما لا يسمح بالتعميم؟! وإذا كانت بعد الخلافة ـ كما لعلّه الأقرب ـ ألم يُشهر هو السيف ضدّ أصحاب الجمل والنهروان وصفّين؟! إذاً فلا معنى لفهم الحديث فهماً إطلاقيّاً.

هذا، وقد طعن السيّد مصطفى الخميني في هذه الرواية بالقول: «وغير خفيّ أنّ من يعرف بلاغته عليه السلام وفصاحته، يطمئنّ بأنّه من الأكاذيب المنسوبة إليه؛ لخلوّها عن خصوصيّات الخطب اللازمة رعايتها على الخطيب، وسيظهر وجه تصدّي الخائنين لجعل هذه المآثر، بل ربما يجعلون وينسبون إلى غيره عليه السلام كأبي بكر ما يشبه ذلك، أو إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فراجع»[٢].

وقفات مع الحائري والمنتظري و.. في رفض الثورة قبل "العلامات"

الرواية السادسة عشرة: خبر جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إلزم الأرض، ولا تحرّك يداً ولا رجلاً حتى ترى علاماتٍ أذكرها لك وما أراك تُدركها: اختلاف بني فلان، ومنادٍ ينادي من السماء، ويجيئكم الصوت من ناحية دمشق..»[٣].

فهذه الرواية تنهى عن أيّ حركة مهما كانت جزئيّةً قبل العلامات، وتصرّح بعدم إدراك جابر

(١) نهج البلاغة ٢: ١٣٢ ـ ١٣٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥٥ ـ ٥٦؛ كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١٣، ح١٥.

(٢) ثلاث رسائل، ولاية الفقيه: ٦١.

(٣) الطوسي، الغيبة: ٤٤١؛ والنعماني، الغيبة: ٢٨٨ ـ ٢٨٩؛ والإرشاد ٢: ٣٧٢؛ والخرائج والجرائح ٣: ١١٥٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٣، ح١٦.

لهذه العلامات، لهذا فهي واضحة الدلالة على المطلوب.

وربما يناقَش الاستناد على هذه الرواية من جهات:

أوّلاً: وردت هذه الرواية في كتاب الغيبة للطوسي، وكتاب الغيبة للنعماني، بعدّة أسانيد تنتهي كلّها إلى الحسن بن محبوب، عن عمرو بن أبي المقدام، عن جابر بن يزيد الجعفي، كما جاءت الرواية عينها وفيها هذا السند الأخير في إرشاد الشيخ المفيد، ورويت في الخرائج والجرائح لقطب الدين الراوندي.

وهذا السند ضعيف بعمرو بن أبي المقدام، فإنّ وثاقته مبنيّة على تفسير القمي وكامل الزيارات وليس من المشايخ المباشرين، وليسا بثابتين، وقد وردت رواية مرسلة في الكشي في مدحه، لكنّها ليست بمعتبرة بعد إرسالها، ولم يوثقه أحدٌ من أئمّة الرجال المتقدمين. نعم لما ذكره النجاشي قال بأنّ عنده كتاباً لطيفاً، لكنّ هذا ليس مؤشراً على وثاقته، وحتى على تقدير أنّ اسمه عمر وليس عمرو، أو أنّه ابن ميمون وليس ابن أبي المقدام، يظلّ مجهولاً؛ لعدم وجود سبيل لتوثيقه، غير رواية الأجلاء عنه ومنهم ابن أبي عمير، لكنّ المبنى ليس بثابت، فالرجل مجهول[1].

والذي يثير هنا أنّه مَنْ هو المقصود بجابر الذي روى عنه ابن أبي المقدام؟ فهناك جابر بن يزيد الجعفي، ولم نجد لابن أبي المقدام روايةً عنه سوى هذه، والمعروف أنّ الراوي المشهور عن جابر هذا هو عمرو بن شمر الكذّاب الضعيف، ويبعد أن يكون المراد جابر بن عبد الله الأنصاري؛ لأنّ جابر بن يزيد الجعفي هو من يروى عنه عادةً، من هنا فالسند غير موثوق حتى يُعمل به، وخاصّة مع طول الرواية.

ثانياً: ما ذكره الشيخ المنتظري، من أنّ الخطاب خاصّ موجّه إلى جابر، ولعلّ له خصوصيّة، أو لعلّ أحداً كان حاضراً في المجلس وقتها ولم يُرِد الإمام أن يُبدي الأمورَ أمامه، ولعلّ جابراً توهّم قرب حلول قيام القائم، فأراد الإمام أن يخبره بالأمر، وما شابه ذلك[2].

---

(١) لمزيد من المعلومات حول ما قيل في الرجل، انظر: رجال البرقي: ١١، ١٦؛ والنجاشي، الفهرست: ٢٩٠؛ واختيار معرفة الرجال ٢: ٦٩٠؛ والطوسي، الرجال: ٢٤٨، ٢٦٥؛ والفهرست: ١٨١؛ وخلاصة الأقوال: ٢١٢؛ ومعجم رجال الحديث ١٤: ٨٠ ـ ٨٣، رقم: ٨٨٦٣.

(٢) دراسات في ولاية الفقيه ١: ٢٥٢.

ويناقَش بأنّه هل يمارس الشيخ المنتظري هذه الطريقة الاحتماليّة في تمام روايات الفقه أو في هذا البحث فقط؟ وهل مجرّد احتمال وجود غرباء في المجلس كافٍ لإسقاط الاستدلال، وإذا كان الأمر خاصّاً بجابر، فلماذا كلّ هذه العلامات العديدة، أما كان يمكن الاكتفاء بواحدة يحرَز أنّ جابراً لن يعاصرها؟ وهل كان الإمام مضطراً لذكرها جميعاً بدل أن يبيّن لجابر بصيغة شخصيّة أنّ عليه أن لا يخرج بدل إقحام موضوع الإمام المهديّ بالحسبان؟!

ثالثاً: ما ذكره السيد الحائري، من أنّ الرواية إذا تمت دلالةً فهي آبية عن التخصيص، الأمر الذي يفرض عدم العمل بها؛ لوقوعها قبل ثورتَي زيد الشهيد وصاحب فخّ المؤيّدتَين من أهل البيت، ولا يمكن الجمع هنا سوى بعدم العمل بهذه الرواية[١]؛ وكأنّه يريد أن يقول بأنّه حيث لا يمكن التخصيص؛ لذا يلزم العمل إمّا بهذه الرواية وترك ما دلّ على تأييد ثورتَي: زيد وصاحب فخّ، أو العكس، وحيث إنّ حركة زيد وثورة صاحب فخّ ثبتا بدليل قاطع، لم يعد يمكن التخلّي عنهما، فسقطت هذه الرواية هنا بالكليّة؛ لامتناعها عن التخصيص. من هنا احتمل الحائري أن يكون الخروج فيها هو الخروج مقابل الإمام عليه السلام لا تحت إذنه[٢].

وقد كرّرنا الجواب عن مثل هذا الإشكال من عدم ثبوت تأييد أهل البيت لهاتين الثورتين، وحتى لو فرض ذلك فلا مانع من حملهما على العنوان الثانوي الذي فرض التخلّي عن الحكم الأوّلي بالحرمة، وأمّا احتمال الثورة بزعم أنّه مقابل الإمام فهذا مجرّد فرض، فلا جابر بن عبد الله الأنصاري ولا جابر بن يزيد الجعفي كانا ممّن يحتمل هذا في حقّهما عادةً حتى يشدَّد عليه بهذه اللغة.

رابعاً: ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ الرواية تتحدّث عن الأئمّة وظروف حضورهم وأنّهم لا ثورة لهم إلا مع المهديّ، فلا نظر لها إلى عصر الغيبة[٣].

وهذا الاحتمال أيضاً غير واضح؛ إذ معناه لا أحد منّا يثور إلا المهدي، وهذا النصّ لا ربط له بصدر الرواية من النهي عن الحركة، إلا أن يقصد لا تخرجوا مع أحد من مدّعي المهدويّة أو

(١) الكفاح المسلّح: ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٢) ولاية الأمر في عصر الغيبة: ٧٤ ـ ٧٥.

(٣) مسؤوليّة الأمّة في زمن الغيبة، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٤٤: ٨٠، ٨٢.

مدّعي الإمامة إلا بهذه العلامات، وهذا عودٌ إلى المناقشة السابقة (ثانياً) تقريباً، مع أنّ المناقِش هنا ردّ تلك المناقشة، وكذا هنا نحن نردّ كلامه بعدم دليل على كون الرواية في هذا السياق، وإنّما هو محض احتمال معقول، يمكن أن يفيد، لكنّه لا شاهد من داخل الرواية له.

وعليه؛ فالرواية تامّة الدلالة، إلا أنّ في سندها نقاشاً وتوقّفاً.

الرواية السابعة عشرة: خبر زرّ بن حبيش، قال: خطب أمير المؤمنين عليه السلام بالنهروان ـ إلى أن قال: ـ فقام رجل، فقال: يا أمير المؤمنين، حدّثنا عن الفتن.. فقام رجل، فقال: يا أمير المؤمنين، ما نصنع في ذلك الزمان؟ قال: «انظروا أهل بيت نبيّكم؛ فإن لبدوا فالبدوا، وإن استصرخوكم فانصروهم تؤجروا، ولا تستبقوهم فتصرعكم البليّة»، ثم ذكر حصول الفرج بخروج صاحب الأمر[1].

والرواية ظاهرة في لزوم اللبد حتى يخرج الأئمّة أنفسهم.

وقد ورد مضمون هذه الرواية في نهج البلاغة مرسلاً[2]، وفي كتاب سُليم بن قيس بسندٍ ضعيف[3]، وورد أيضاً عن الباقر عن رسول الله صلى الله عليه وآله في مناقب الإمام أمير المؤمنين لمحمد بن سليمان الكوفي[4] بسندٍ فيه إسماعيل بن المنذر، وهو رجلٌ لا ذكر له في أيّ مصدر حديثي أو رجالي، وإنّما ورد اسمه عابراً في كلمات الرازي[5]، ووردت في شرح الأخبار للقاضي النعمان مرسلةً[6].

وأمّا المصدر الذي أخذ عنه الحرّ العاملي، فهو الغارات للثقفي بسندٍ إلى عليّ بن أبي طالب، ومن المعروف أنّ الثقفي هذا توفّي عام ٢٨٣هـ، وقد ورد في السند المنصور بن عمرو، وهو رجلٌ مهمل جداً، كما ورد المنهال بن عمرو وهو مجهول إلا على كامل الزيارات وليس من المشايخ

---

(١) الثقفي، الغارات ١: ١١، و٢: ٦٧٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٣، ح١٧.

(٢) نهج البلاغة ١: ١٨٩.

(٣) كتاب سليم بن قيس: ٢٥٦.

(٤) الكوفي، مناقب أمير المؤمنين ٢: ١٠٧.

(٥) الجرح والتعديل ٣: ٤٩٦.

(٦) شرح الأخبار ٢: ٢٨٦.

المباشرين[١]، غير أنّه رغم غمز بعض علماء أهل السنّة بالمنهال بن عمرو الأسدي، غير أنّ بعضهم وثّقه[٢]، فالرواية ضعيفة السند بكافّة مصادرها لا يُستند إليها.

ويُضاف إلى الضعف السندي الموجود في الرواية أنّها تتحدّث عن زمان وقوع الفتنة وأنّ أهل البيت إن لبدوا وجب على الآخرين اللبد وإن استصرخوا وجبت نصرتهم. وهذا السياق هو سياق حضورهم دون غيبتهم، فتكون الرواية ناظرة إلى عصر الحضور، ومنصرفة عن عصر الغيبة، ولا دليل على أنّ الإمام عليّاً قد ربط الخروج بمسألة ظهور المهدي، نعم هو تحدّث عن المهدي بوصفه المخلّص؛ لكنّ هذا لم يقع في سياق جعل منتهى اللبد هو خروجه، على أنّ هذه الرواية لو عمّت عصر الغيبة، فلا تفيد أيضاً؛ لأنّها قضيّتان شرطيّتان، ولا ندري هل يريد أهل البيت منّا اليوم النصرة أو اللبد؟ فتكون بحاجة إلى دليل آخر، فلا تكون هذه الرواية بنفسها دليلاً، إلا إذا قيل بأنّ المهدي اليوم لابدٌ، إذ اللبد متضمَّنٌ في غَيبته، فلزم اللبد معه.

الرواية الثامنة عشرة: خبر محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «كلّما تقارب هذا الأمر كان أشدّ للتقية»[٣].

وقد فُسّر «الأمر» الوارد في الرواية بخروج القائم، كما جاء في بحار الأنوار[٤]، وقد أوردها العلماء والمحدّثون في مباحث التقية.

والرواية من حيث السند تامّة؛ لكنّها من حيث الدلالة مبهمة؛ فما هو الدليل على أنّ المراد بالأمر فيها هو خروج المهديّ سوى مجرّد الإنس؟ ولا سيما من غير الواضح فيها السياق المحيط، لا قبلها ولا بعدها، ولا حتى سؤال السائل. ونحن وإن كنّا لا نشكّ في كثرة استخدام كلمة "الأمر" في الموضوع المهدويّ في ألسنة النصوص، لكنّ الرواية هنا أشبه بالمقتطعة من سياق، فمن الممكن أن يكون المراد بالأمر فيها هو زوال حكم بني أميّة مثلاً وهكذا، على أساس أنّه كلما

---

(١) راجع حول هذ الاسم: رجال البرقي: ٨؛ ورجال الطوسي: ١٠٥، ١١٩، ٣٠٦؛ ومعجم رجال الحديث ٢٠: ١٠، رقم: ١٢٧٢٥.

(٢) راجع: تهذيب الكمال ٢٨: ٥٦٨ ـ ٥٧٢.

(٣) الكافي ٢: ٢٢٠؛ والمحاسن ١: ٢٥٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ٢٠٦ ـ ٢٠٧، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باب٢٤، ح١٢.

(٤) بحار الأنوار ٧٢: ٤٣٤.

اقتربت نهايتهم اشتدّ البطش والقتل والفتن وسفك الدمّ، فكانت الحال أقرب للتقيّة، فيصعب الوثوق بكون المراد هو المهديّ وظهوره.

يُضاف إلى ذلك أنّ هذه الرواية ظاهرة في الإخبار، وأنّه كلّما اقترب موعد الظهور كانت أحوال التقية أشدّ، فإذا أردنا أن نفسّرها قاعدةً كلية تفيد لزوم التقية لتحقّق ظروفها دوماً بل أشدّ وأشدّ، كان معناها مخالفاً لحقائق التاريخ؛ فقد مرّت على الشيعة بعد صدور هذه الرواية أحوال أفضل بآلاف المرات ـ على صعيد الخوف ـ من عصر بني أمية وبني العباس، كما في العصر الصفوي وغيره كعصرنا الحاضر، فعدم مطابقة الرواية للواقع شاهدٌ إمّا على بطلانها من حيث الصدور أو على عدم إرادة هذا المعنى منها كما ذكرناه أو على اختصاصها بالفترة التي تسبق الظهور خاصّة.

هذا، وقد لاحظتُ فيما بعد أنّه قد التفت السيد الحائري إلى إشكال مخالفة الواقع[1].

الرواية التاسعة عشرة: خبر أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له: أوصني، فقال: «أوصيك بتقوى الله، وأن تلزم بيتك، وتقعد في دهماء هؤلاء الناس، وإيّاك والخوارج منّا؛ فإنّهم ليسوا على شيء ولا إلى شيء، واعلم أنّ لبني أمية ملكاً لا يستطيع الناس أن تردعه، وأنّ لأهل الحقّ دولة إذا جاءت ولاّها الله لمن يشاء منّا أهل البيت، فمن أدركها منكم كان عندنا في السنام الأعلى.. واعلم أنّه لا تقوم عصابة تدفع ضيماً أو تعزّ ديناً إلا صرعتهم المنيّة والبليّة، حتى تقوم عصابة شهدوا بدراً مع رسول الله لا يوارى قتيلهم، ولا يرفع صريعهم، ولا يداوى جريحهم»، قلت: من هم؟ قال: «الملائكة»[2]، **ونحوها رواية أخرى في المصدر عينه**[3].

فهذه الرواية تنذر بالسوء والفشل، لكلّ ثورة قبل قيام المهدي وأنها لن تجني سوى الخيبة والاندحار.

لكنّ هاتين الروايتين قابلتان للنقاش سنداً، ففي الرواية الأولى روى الخبر أحمد بن محمد بن سعيد عن بعض رجاله، فتكون مرسلةً؛ كما أنّ في سندها علي بن عمارة الكناني، وهو رجل مهمل

---

(١) انظر: الكفاح المسلّح: ١٢٦.

(٢) النعماني، الغيبة: ٢٠١؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٣٥؛ وبحار الأنوار ٥٢: ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٣) النعماني، الغيبة: ٢٠١.

جداً، أمّا الرواية الثانية ففيها صالح بن أبي الأسود وهو مجهول[١]، فالروايتان ضعيفتان سنداً.

والخبران يلوح من بعض مقاطعهما الحديث عمّن يخرج من أهل البيت، لكنّهما ـ وبخاصّة الأوّل منهما ـ ظاهران في التعميم أيضاً، وأمّا قضيّة أنّه ليس هناك نهي في الثاني منهما، وإنّما إخبار عن الفشل فقط، وهو لا يلازم النهي[٢]، فهو صحيحٌ في نفسه، غير أنّ العرف يفهم منه عدم صحّة الخروج، فهذا التدقيق قد يكون غير واضح إلا في الرواية الثانية، وهكذا الحديث عن أنّ الرواية جاءت قبل خروج زيد وصاحب فخّ، فيجب حملها على محمل كما يقول الحائري[٣]، حيث أجبنا عنه مراراً.

نعم، سياق الحديث الأوّل وارد في بني أميّة، مما قد يمنع عن انعقاد إطلاق على نحو القضيّة الحقيقية العامة، والراجح وحدة الروايتين، فهذا الحديث لا يُستند إليه أيضاً.

الرواية العشرون: خبر الحسين بن خالد، عن الرضا، أنّه قال: «لا دين لمن لا ورع له، ولا إيمان لمن لا تقية له، إنّ أكرمكم عند الله أعملكم بالتقية»، فقيل له: يا ابن رسول الله، إلى متى؟ قال: «إلى يوم الوقت المعلوم، وهو يوم خروج قائمنا أهل البيت، فمن ترك التقية قبل خروج قائمنا فليس منّا..»[٤].

فهذه الرواية دالّة على لزوم ممارسة التقية حتى ظهور المهديّ، ومن الواضح أنّ الثورات المسلّحة أو الدمويّة تخالف التقية بالتأكيد، فتكون غير مرضيّة.

إلا أنّه يمكن النقاش في سند هذه الرواية، ففي تمام المصادر التي جاءت فيها جاء اسم علي بن معبد، وهو رجل مجهول[٥]، وحذف اسمه في إحدى نسخ إعلام الورى للطبرسي، لا يضرّ؛

(١) انظر حوله: الطوسي، الفهرست: ١٤٧؛ والرجال: ٢٥؛ ومعجم رجال الحديث ١٠: ٥٧ ـ ٥٨، رقم: ٥٨٠١؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٤: ٢٢٨.

(٢) الكفاح المسلّح: ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٣) المصدر نفسه: ١٣٥.

(٤) كمال الدين: ٣٧١ ـ ٣٧٢؛ وكفاية الأثر: ٢٧٤ ـ ٢٧٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ٢١١؛ وإعلام الورى ٢: ٢٤١.

(٥) انظر حوله: النجاشي، الفهرست: ٢٧٣؛ والطوسي، الفهرست: ١٥١؛ والرجال: ٣٨٨؛ ومعجم رجال الحديث ١٣: ١٩٥ ـ ١٩٦، رقم: ٨٥٣٥.

للتأكّد من وجود اسمه بعد أن كانت نسخة أخرى موجوداً فيها، فضلاً عن كتب الصدوق والخزاز القمي وتفصيل وسائل الشيعة، فالرواية ضعيفة السند.

ولو صحّ سند هذه الرواية لكانت دالّةً على المطلوب هنا.

الرواية الواحدة والعشرون: خبر محمّد بن عمارة، قال: سمعت الصادق جعفر بن محمّد عليه السلام يقول: «.. والمؤمن مجاهد؛ لأنّه يجاهد أعداء الله تعالى في دولة الباطل بالتقية، وفي دولة الحقّ بالسيف»[1].

والرواية ظاهرة في أنّه مع دولة الباطل يلزم التقيّة لا الثورة ونحوها، وخاصّة بقرينة سياق المقابلة.

لكنّ الرواية ضعيفة السند جداً؛ فقد ورد فيها الحسن بن علي السكوني أو السكري، وهو مجهول جداً، وهي مبتلاةٌ بإهمال جعفربن محمد بن عمارة، وجهالة محمد بن عمارة[2]، مضافاً إلى أنّها لا تحصر الجهاد بالتقيّة، بل تعد التقيّة في دولة الظالم جهاداً، وقرينة المقابلة غير قاطعة.

الرواية الثانية والعشرون: خبر جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه قال: «يأتي على الناس زمانٌ يغيب عنهم إمامهم، فيا طوبى للثابتين على أمرنا في ذلك الزمان..»، قال جابر: فقلت: يا ابن رسول الله، فما أفضل ما يستعمله المؤمن في ذلك الزمان؟ قال: «حفظ اللسان ولزوم البيت»[3].

فهذه الرواية تجعل وظيفة المؤمن في عصر الغيبة لزوم البيت، وحفظ اللسان، كنايةً عن عدم الحركة، الأمر الذي يقع على طرف نقيض مع الخروج المسلّح أو الدموي وأمثاله.

إلا أنّ هذه الرواية ضعيفة السند بالمفضّل بن صالح أبي جميلة، فهذا الرجل أشار النجاشي إلى أنّه ممّن غمز فيهم وضعفوا، وعدّ إلى جانبه عمرو بن شمر الضعيف. نعم حاول الوحيد البهبهاني أن يوثقه رغم هذا الكلام من النجاشي ورغم تضعيف ابن الغضائري والعلامة الحلي له أيضاً، وأقصى ما يُستفاد لتوثيقه:

١ ـ وقوعه في أسانيد كامل الزيارات وتفسير القمي.

---

(١) علل الشرائع ٢: ٤٧٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ٢٠٩؛ وبحار الأنوار ٦٤: ١٧١ ـ ١٧٢.

(٢) انظر حولهم: معجم رجال الحديث ٦: ٧٢، رقم: ٣٠٢٣، و١٨: ٦٣ ـ ٦٤، رقم: ١١٤٤٦ ـ ١١٤٤٩.

(٣) كمال الدين: ٣٣٠؛ وبحار الأنوار ٥٢: ١٤٥.

٢ ـ رواية الأجلاء وأصحاب الإجماع عنه.

٣ ـ كثرة روايته وكون مرويّاته سديدة(١).

لكن حتى لو كانت هذه طرقاً للتوثيق ـ وليست كذلك ـ إلا أنّها تعارض كلام النجاشي الذي وضعه في سياق الكذابين في نظر بعضٍ؛ فكيف يحصل وثوق بوثاقته؟! وأمّا القول بأن التضعيف قد يكون منطلقاً من جانب اعتقاد الغلوّ فيه أو ما شابه ذلك.. لو تمّ النقد فيه ـ على مبانيهم ـ للزم سقوط اعتبار علم الرجال، إذ لعلّ التوثيقات كانت كذلك أيضاً عبر مراجعة روايات الراوي وتحديد مدى انسجامها مع الصواب، وهو ما لا يقبلون به عادةً، وقد فصّلنا القول فيه في محلّه.

فالأصحّ القول بضعف الرجل، فتسقط الرواية عن الاعتبار من هذه الناحية. بل يمكن القول بأنّها تجعل الجلوس في البيت أفضل الأعمال لا الفاضل مقابل المنبوذ والمنهيّ.

وقفات مختصرة دلاليّة وإسناديّة مع خبر الصحيفة السجّادية

الرواية الثالثة والعشرون: خبر متوكّل بن هارون، المعروف بخبر الصحيفة السجاديّة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «ما خرج ولا يخرج منّا أهل البيت إلى قيام قائمنا أحد ليدفع ظلماً أو ينعش حقاً إلا اصطلمته البليّة، وكان قيامه زيادة في مكروهنا وشيعتنا»(٢).

فهذه الرواية واضحة الدلالة على أنّ أيّ ثورة قبل قيام القائم ستفضي إلى المزيد من مكروه الشيعة ومكروه أهل البيت، ولن تجرّ سوى الهلاك والبلية والمحنة، وهذه ألسنة زجر وعدم شرعنة لمثل هذه الثورات.

وقد يُناقش الاستدلالُ بهذه الرواية من جوانب:

أوّلاً: الجانب السندي، فقد ورد في سند الحديث محمّد بن عبد الله بن المطلب الشيباني، وقد نصّ النجاشي على أنّ جلّ أصحابنا كانوا يغمزونه ويضعّفونه، وقد نصّ على تضعيف جماعةٍ له

(١) انظر حوله: النجاشي، الفهرست: ١٢٨؛ والطوسي، الفهرست: ٢٥٢؛ والرجال: ٣٠٧؛ وابن الغضائري، الرجال: ٨٨؛ وخلاصة الأقوال: ٤٠٧، ٤٢٩؛ ومعجم رجال الحديث ١٩: ٣٠٩ ـ ٣١٤؛ رقم ١٢٦٠٦ ـ ١٢٦٠٩، و٢٢: ١٠٢ ـ ١٠٧، رقم: ١٤٠٧٧؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٧: ٤٧٤ ـ ٤٧٧.

(٢) الصحيفة السجادية: ١٦، طبعة جامعة المدرّسين.

الطوسيُّ في الفهرست أيضاً والرجال، نعم حاول بعضهم كالوحيد البهبهاني توثيقه برواية بعض الثقات عنه[١]، لكن إذا كانت مثل هذه النصوص لا تضعف شخصاً فما الذي يضعفه حينئذ؟! ولا سيما أنّ النجاشي عاصره، فمعلوماته عنه مهمّة جداً، حيث ينصّ على أنّه خلط آخر عمره.

وفي السند أيضاً عمير بن المتوكّل بن هارون، وهو رجلٌ مهمل، وكذلك متوكّل بن عمير أو متوكّل بن هارون[٢]، فالسند ضعيف من عدّة جهات، لهذا لم يكن واضحاً وصف السند من قبل العلامة محمد حسين الطهراني بالصحيح الذي لا شكّ ولا تردّد فيه[٣].

بل قد وقع بينهم كلامٌ طويل في مَن هو قائل «حدّثنا» في بداية السند، وكُتبت في ذلك رسائل وتعليقات.

وقد أفاض كثيرون في ذكر ما أطلقوا عليه «سند الصحيفة السجاديّة»، فذكروا عشرات الطرق وقالوا بأنّ لها مئات بل آلاف الطرق، وبالتفتيش في كلماتهم فإنّ هذه الطرق هي طرق إجازات المتأخّرين تنتهي في نهاية المطاف إلى الإسناد نفسه، ولو كان هذا تواتراً فكلّ روايات الكافي وأمثاله متواترة! وأمّا دعوى من ادّعى أنّه حصل على الصحيفة في المنام من الإمام المهديّ، فخارجة عن إطار البحث العلمي القائم على معايير موضوعيّة. فضلاً عن الحديث عن وجود ألف ألف سند لها، وهو ما نقله العلامة المجلسي عن والده المجلسيّ الأوّل حين قال: «أجزت للولد الأعزّ أن يروي عنّي الصحيفة بهذه الأسناد عن إمام الساجدين وزين العابدين والعارفين علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب مع الإسناد الذي بلا واسطة عن صاحب الزمان وخليفة الرحمان صلوات الله وسلامه عليه الذي وقع في الرؤيا مع ساير الأسانيد التي تزيد على ألف ألف سند.. والذي رأيت من أسانيد الصحيفة بغير هذه الأسانيد[٤] فهي أكثر من أن تحصى، ولا

---

(١) انظر: النجاشي، الفهرست: ٣٦٩؛ والطوسي، الفهرست: ٢١٦؛ والرجال: ٤٤٧؛ ومعجم رجال الحديث ١٧: ٢٦٠ ـ ٢٦٢، رقم: ١١١٤٢ ـ ١١١٤٣؛ وقاموس الرجال ٩: ٣٨٩ ـ ٣٩٠؛ ومستدركات علم الرجال الحديث ٧: ١٨٨.

(٢) انظر حولها: النجاشي، الفهرست: ٤٢٦؛ والطوسي، الفهرست: ٢٥٣؛ ومعالم العلماء: ١٦٠؛ ونقد الرجال ٤: ٨٤ ـ ٨٦ ومعجم رجال الحديث ١٤: ١٧٤، رقم: ٩١٠٥، و١٥: ١٨٤ ـ ١٨٥، رقم: ٩٨٧٠ ـ ٩٨٧١.

(٣) ولاية الفقيه في حكومة الإسلام ٤: ٥٩ ـ ٦٢.

(٤) ما كان نقله هو طرق إجازات للمتأخّرين، وليس أسانيد، فراجع.

شكّ لنا في أنّها من سيد الساجدين، أمّا من جهة الإسناد فإنّها كالقرآن المجيد، وهي متواترة من طرق الزيديّة أيضاً[١]، وأمّا من حيث العبارة فهي أظهر من أن يذكر فهو كالقرآن المجيد في نهاية الفصاحة، وأمّا من جهة الإحاطة بالعلوم الإلهيّة فهو أيضاً ظاهر لمن كان أدنى معرفة بالعلوم..»[٢].

والأفضل عدم التعليق على مثل هذه الدعاوى الكبيرة، فليدلّونا على ألف سندٍ فقط ـ بل مائة ـ من أسانيد هذه الصحيفة مدوّنةً واضحة بالأسماء.

وأمّا استناد الشيعة إلى الصحيفة السجّادية وكثرة شروحاتها وتعليقاتها، مع أنّ هذا هو سندها، وكذلك وجود مخطوطات كثيرة لها في العالم أحصاها بعضهم فبلغت أزيد من ألف وخمسائة مخطوطة، يرجع بعضها حتى للقرن السادس أو الخامس الهجري، الأمر الذي يكشف عن اهتمام استثنائي بها عبر القرون.. فهذا كلّه ليس بدليل؛ إذ قلّما توقّفوا في أسانيد أحاديث الأدعية والمندوبات، كما أنّه لعلّ متنها ومضمون أدعيتها جعل لهم وثوقاً بصدورها، بل هذا هو الظاهر من كثيرين منهم أعجبوا للغاية بمتنها ووصفوه بأنّ فيه إعجازاً وأنّه فوق كلام البشر، وغير ذلك من الكلام الكثير الذي يمكن للمتابع مراجعته في التراث، حتى تمّ توظيف كلام كثيرين لهم نزعة صوفيّة عرفانية اعتبروها من التنزيلات السماويّة. وكذلك القول بأنّ مضمونها متناسب مع مفاهيم التشيّع في تلك الفترة غير ملوّث بمفاهيم لاحقة يفترض أنّ الرواة يضيفونها لو كانوا وضعوا الصحيفة وغير ذلك، وكذا علوّ المضامين قياساً بنوعيّة النقلة حيث لا يحتمل أنّ من عليهم مدار الحديث كانوا قادرين على الوصول إلى مفاهيم وبيانات من هذا النوع، فهذا كلّه قد يعطي نوع وثوق إجمالي جعلهم يثقون بالصحيفة.

كما أنّ المقدّمة المنقولة شفاهاً والتي تشتمل على موضع الشاهد هنا، قد لا يحرز أنّها صدرت فعلاً، بل قد ادّعي أنّها غير موجودة في النسخ القديمة للصحيفة.

وقد قال السيد روح الله الخميني في سياق حديثه عن كتاب "مصباح الشريعة": «.. وإلا

---

(١) ادّعاء تواترها من طرق الزيديّة غريب، فكثير من الشواهد تعطي أنّها لم تكن معروفة بينهم في القرون الأولى بمعنى عدم وجود طرق مستقلّة لها، بل إنّها اشتهرت أكثر بعد القرن الخامس الهجري.

(٢) بحار الأنوار ١٠٧: ٥٠، ٥٩. والمتابع يجد لهم الكثير من مثل هذه العبارات.

فأبواب المناقشة في الإسناد والدلالة في كثير منها مفتوحة، حتى في الصحيفة المباركة السجاديّة، فإنّ سندها ضعيف، وعلوّ مضمونها وفصاحتها وبلاغتها وإن توجب نحو وثوق على صدورها، لكن لا توجبه في جميع فقراتها واحدة بعد واحدة حتى تكون حجّة يستدلّ بها في الفقه. وتلقّي أصحابنا إيّاها بالقبول كتلقّيهم نهج البلاغة به لو ثبت في الفقه أيضاً إنّما هو على نحو الاجمال، وهو غير ثابت في جميع الفقرات..»[١].

والنتيجة: إنّ سند الصحيفة السجاديّة غير معتبر بطرق الإماميّة لها، لكنّ هذا لا يعني رفض الصحيفة مطلقاً، بل يتطلّب دراسةً شيعيّة عامّة؛ لأنّ المفروض أنّ هذه الصحيفة متداولة عند الزيدية والإسماعيليّة (على ما قيل) والإماميّة معاً، فالقول النهائيُّ فيها يحتاج لمتابعةٍ مذهبيّة شيعيّة شاملة، فقد تتعاضد الأسانيد والطرق. وإن كان ـ وفقاً لما عثرت عليه ـ فإنّ الكل ينتهي لسندٍ واحد وهو السند الذي ذكرناه[٢]. نعم هذه الصحيفة لا إسناد لها عند أهل السنّة حسب الظاهر، ولكنّ هذا لا يضرّ لو حصلنا على طرق توجب الاعتماد عليها؛ لأنّ الإمام زين العابدين معروف في وسط شيعته، فيُكتفى بما يُنقل عنه من قبلهم، ما دام لا إشكاليّة فيه. وطبيعة الموضوع ليس مما يتطلّب ـ لو كان ـ أن تنقله كلّ المذاهب.

ثانياً: إنّ ظاهر الرواية الحديث عن خروج أحد أئمّة أهل البيت، بقرينة «منّا أهل البيت»، فلا يكون لها علاقة ببحثنا، وإنّما تشير إلى خروجهم وتفسّر عدم ثورتهم حتى الإمام العسكري؛ فلا علاقة لها ببحثنا هنا[٣]. إلا إذا فسّرنا كلمة «منّا» بمطلق البيت العلوي أو الفاطمي.

ثالثاً: إنّ هذه الرواية تشير إلى من خرج وسيخرج من أهل البيت، ولا شكّ أنّها تشمل الإمام الحسين، فإذا كانت دالةً على تحريم الخروج وذمّه لزم أن تذمّ الحسين، فيكون ذلك دليل الوضع فيها، وإذا كانت بصدد محض الإخبار بلا ذمٍّ ولا طعن، فلا تكون دالّةً على التحريم من رأس، فلا تنفع في بحثنا هذا.

---

(١) المكاسب المحرّمة ١: ٣٢٠.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ نقل الإمام أحمد بن سليمان الزيدي (٥٦٦هـ) للسند، حيث تكتشف أنّه السند عينه الموجود بين الإماميّة، فراجع له: حقائق المعرفة في علم الكلام: ٥٠٤ ـ ٥٠٧.

(٣) الكفاح المسلّح: ١٤٠؛ ودراسات في ولاية الفقيه ١: ٢٢٧.

وقد أشار الشيخ المنتظري إلى هذا الوجه[١]، لكنّنا طوّرناه بهذه الصيغة ليكون أكثر دقّةً.

الرواية الرابعة والعشرون: خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لما دخل سلمان ـ رضي الله عنه ـ الكوفة، ونظر إليها، ذكر ما يكون من بلائها، حتى ذكر ملك بني أميّة والذين من بعدهم، ثمّ قال: فإذا كان ذلك فالزموا أحلاس بيوتكم حتى يظهر الطاهر ابن الطاهر المطهّر، ذو الغيبة الشريد الطريد»[٢].

والراوية تطالب بالجلوس في البيوت إلى ظهور المهدي، وهو مفهوم يقع على خلاف مع مفهوم الثورة. ونقل الإمام الصادق للقصّة، بلا تعقيبٍ أو تعليق، يُفهم منه موافقته على المضمون.

والمقدار من سند هذه الرواية الوارد في غيبة الطوسي تامّ، وهو يبدأ بأحمد بن إدريس، ولم يحدّد طريق الشيخ الطوسي إلى ابن إدريس فيه، فيكون مرسلاً، لكن للطوسي طريقان إلى أحمد بن إدريس:

الأوّل: في كتاب الفهرست، لكنّه ضعيف بأحمد بن محمّد بن جعفر بن سفيان البزوفري، فهو مجهول.

الثاني: في مشيخة التهذيب والاستبصار، وهو صحيح، إلا أنّ هذه الرواية لم ترد في التهذيب ولا في الاستبصار، وفي المشيخة قال: «وما ذكرته عن أحمد بن أدريس»[٣]، وظاهر ما ذكره في هذين الكتابين، فلا يحرز أنّه طريق لما ورد في سائر الكتب.

فالرواية ضعيفة السند، بل في النفس شيءٌ من المتن وإمكاناته التاريخيّة ولغته وتركيبه اللفظي.

مع رواية "نار آذربيجان" في دلالاتها وتطبيقاتها التاريخيّة

الرواية الخامسة والعشرون: خبر أبي بصير الآخر، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال أبي: «لا بدّ

---

(١) انظر: دراسات في ولاية الفقيه ١: ٢٢٥ ـ ٢٢٦؛ ونحوه: ولاية الفقيه في حكومة الإسلام ٤: ٤٧ ـ ٤٨، وهناك فسّر الروايةَ بأنّها محمولة على الخارجين على خلاف إرادة أهل البيت، وهو ما لا شاهد له فيها.

(٢) الطوسي، الغيبة: ١٦٣.

(٣) تهذيب الأحكام ١٠: ٣٤ ـ ٣٥.

لنار (لنا)[١] من آذربيجان لا يقوم لها شيء، وإذا كان ذلك فكونوا أحلاس بيوتكم، والبدوا ما ألبدنا، فإذا تحرّك متحرّك (متحرّكنا) فاسعوا إليه ولو حبواً.. ويلٌ لطغاة العرب من شرٍّ قد اقترب»[٢].

لكنّ الرواية ضعيفة السند بالحسن بن علي بن أبي حمزة البطائني الضعيف الذي وصفه الكشي بالكذّاب[٣].

ويحتمل في الرواية أن يكون المقصود بالنار المعنى الحقيقي كما يحتمل أن يراد بها الحرب، فكأنّ ناراً تشتعل أو حرباً تندلع في آذربيجان ـ والتي هي أوسع من دولة آذربيجان اليوم، بل تمتد لأردبيل وتبريز ونخجوان وغيرها، وربما قيل بأنّ آذربيجان الحالية هي أرّان، وليست آذربيجان بالتسمية الجغرافيّة القديمة ـ وربما تكون هذه الحرب أو النار قد وقعت، أو ستقع. وفي عصر المأمون ظهرت المحمّرة (البابكيّة ـ الخرّميّة ـ الخرّمدينية) من آذربيجان الإيرانيّة وقتلوا وسفكوا كثيراً[٤]، فلعلّ هذا إشارة لهم وبخاصّة في نقدهم للعرب أو تكون الرواية موضوعة في أيّام خروج البابكيّة لتشجيع الناس على عدم التصدّي لهم.

وعلى أيّة حال، فهذه الرواية تعلّق اللبد على موضوع آذربيجان، ولعلّها تأتي ولم تحصل بعدُ أو حصلت وانقضت، والحكم مرتبط بتلك اللحظة، فما لم نحرز تحقّقها لا معنى للقول بوجوب

---

(١) إنّ تعبير «لنا» لم يرد سوى في بحار الأنوار.

(٢) النعماني، الغيبة: ٢٠٠، ووردت بصيغة قريبة جداً في المصدر عينه: ٢٧١؛ وانظر: بحار الأنوار ٥٢: ١٣٥، ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

(٣) انظر حوله: النجاشي، الفهرست: ٣٦ ـ ٣٧؛ واختيار معرفة الرجال ٢: ٨٢٧؛ ورجال ابن الغضائري: ٥١؛ ومعجم رجال الحديث ٦: ١٦ ـ ٢٢، رقم: ٢٩٣٧.

(٤) كانوا جماعة بقيادة بابك خرّمدين (الخرمي)، وكانوا يرتدون ملابس حمراء، فسمّوا بالمحمّرة نسبةً لذلك. وقد خرج هؤلاء عام ٢٠١هـ في زمن المأمون، وعجز عن إنهاء حركتهم، واستمرّوا حتى عام ٢٢٢ أو ٢٢٣هـ حيث تمّ أسرهم وقتلوا. وقد ذكر المؤرّخون أنّهم قتلوا ٢٥٥ ألف مسلم حتى وصلوا إصفهان ومازندران وغيرها. وأوصى المأمون الخليفةَ بعده بقتلهم لأنّهم خطر يتهدّد الإسلام. وقد طالبوا بالثأر لمقتل أبي مسلم الخراساني وبنوعٍ من الاستقلال عن الخلافة، وكانت لهم ميول قوميّة. وتعتبر أفكارهم مزيجاً من المزدكيّة والغلوّ. ومن أبرزها: ١ ـ القول بالحلول. ٢ ـ التناسخ. ٣ ـ الرجعة. ٤ ـ الاعتقاد بأصلَي النور والظلمة. ٥ ـ عدم انقطاع الوحي والنبوّة. ٦ ـ الاشتراك في المال والنساء.

اللبد. واحتمل بعضٌ أنّ آذربيجان ليس إلا كلمة وردت في أحد نسخ النعماني، وربما يكون الأصل «لنار امتحان»، والعلم عند الله.

وقد علّق السيّد جعفر مرتضى على هذه الرواية، بقوله: «إنّ من الواضح أنّ هذا الحديث ناظرٌ إلى تحصين الشيعة من تصديق المدّعين لمقامات ومنازل الأئمّة ـ عليهم السلام ـ ويدعون الناس إلى مؤازرتهم والخروج معهم، وتصديق دعواهم الإمامة والمهديّة.. ولذلك أشار الإمام عليه السلام، إلى أن هناك علامة للمهديّ الحقيقي، وهي نارٌ من آذربايجان لا يقوم لها شيء.. كما أنّ هذا يفسّر بأنّه عليه السلام قد ربط الناس بخصوص الأئمّة من أهل البيت..»(١).

لكن لم يتضح لي ربطه الرواية بمدّعي المهدويّة.

الرواية السادسة والعشرون: خبر أبي بكر الحضرمي، قال: دخلت أنا وأبان على أبي عبد الله عليه السلام، وذلك حين ظهرت الرايات السود بخراسان، فقلنا: ما ترى؟ فقال: «اجلسوا في بيوتكم، فإذا رأيتمونا قد اجتمعنا على رجل فانهدوا إلينا بالسلاح»(٢).

والسند ضعيفٌ بيوسف بن كليب المسعودي المجهول جداً(٣)، وجهالة الحكم بن سليمان(٤)، إضافةً إلى أنّ الرواية ظاهرة في تأطّرها الزماني، فهي تخاطبهم بالخروج إلى أهل البيت عندما يجتمعون على شخصٍ مقابل الخروج مع الرايات السود في خراسان، وهذا مؤشّر على أمرٍ ظرفي آنذاك، ومنصرف عن مثل عصر الغيبة، لا أقلّ من عدم إحراز انعقاد إطلاق فيها.

الرواية السابعة والعشرون: خبر عثمان بن عيسى، عمّن أخبره، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «كفّوا ألسنتكم والزموا بيوتكم، فإنّه لا يُصيبكم أمرٌ تخصّون به أبداً، ولا تزال الزيديّة لكم وقاءً أبداً»(٥).

والرواية ضعيفة السند بالإرسال في مصدرَيها: الكافي بعد عثمان بن عيس، وغيبة النعماني بعد

(١) مختصر مفيد ٣: ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٢) النعماني، الغيبة: ٢٠٣؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٣٦.

(٣) انظر: رجال الطوسي: ٤١٣ (ضمن ترجمة: إسحاق بن محمد بن علي التمار)؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٨: ٢٩١.

(٤) انظر: معجم رجال الحديث ٧: ١٨٠، رقم: ٣٨٦٨.

(٥) الكافي ٢: ٢٢٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ٢٤٨؛ والنعماني، الغيبة: ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

علي بن أسباط، من دون وجود إمكانيّة للتعويض السندي بينهما، فلا يُعتمد عليها، مضافاً إلى أنّه يلوح منها التأطّر الزماني بمناسبة الحديث عن فرقة الزيديّة وحركاتها الثوريّة، وبخاصّة أنّ الحديث عن كون الزيدية وقاءً للإماميّة أبداً حديثٌ مخالف للواقع، بل كان في فترة محدودة تلك الأيام، وإلا فالتاريخ يشهد بعدم دوامه ولا حتى كثرته، فيصعب جداً الاعتماد ـ سنداً ودلالةً ـ على مثل هذه الرواية.

الرواية الثامنة والعشرون: خبر جابر بن يزيد، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنّه قال: «اسكنوا ما سكنت السماوات والأرض، أي لا تخرجوا على أحد؛ فإنّ أمركم ليس به خفاء»[1].

لكن في الرواية رائحة الظرف التاريخي، ولا سيما إذا نظرنا إلى التعليل بأنّ أمركم ليس به خفاء. وإذا لم نقل بظهورها في البعد التاريخي، فإنّ الرواية ضعيفة السند جداً؛ فقد ورد فيها منخل بن جميل الموصوف بالضعيف الفاسد الرواية المتهم بالغلوّ حتى لو ورد في أسانيد تفسير القمي[2].

الرواية التاسعة والعشرون: خبر المفضل بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي: «يا مفضّل، من تعرّض لسلطانٍ جائر فأصابته بليّة لم يؤجر عليها، ولم يرزق الصبر عليها»[3]، وقد وردت الرواية عينها في كتاب ثواب الأعمال للصدوق مرويّة عن المفضّل بن عمر، لكنّها في الكافي والتهذيب جاءت عن المفضّل بن يزيد.

ودلالتها بالإطلاق مقبولة، لكن سند الصدوق ضعيفٌ بجهالة محمّد بن علي الكوفي[4]، وأمّا سند الكليني والطوسي ففيه المفضّل بن يزيد، وسواء كان هو عينه المفضل بن مزيد كما احتمله

(١) النعماني، الغيبة: ٢٠٨.

(٢) راجع حوله: النجاشيّ، الفهرست: ٤٢١؛ واختيار معرفة الرجال ٢: ٦٦٤؛ والطوسي، الفهرست: ٢٥١؛ والرجال: ٣١٢؛ ورجال ابن الغضائري: ٨٩؛ وإيضاح الاشتباه: ٣٠١؛ وخلاصة الأقوال: ٤١١ ـ ٤١٢؛ ورجال ابن داود: ٢٨١، ٢٩٣ ـ ٢٩٦؛ ونقد الرجال ٤: ٤١٦؛ والتعليقة على منهج المقال: ٣٤٣؛ ومعجم رجال الحديث ١٩: ٣٥٦ ـ ٣٥٨، رقم: ١٢٦٦٧ ـ ١٢٦٦٩.

(٣) الكافي ٥: ٦٠ ـ ٦١؛ وثواب الأعمال: ٢٤٨؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٧٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١٢٨.

(٤) انظر حوله: معجم رجال الحديث ١٨: ٥٨، رقم: ١١٤٢٧.

السيّد الخوئي أم شخصاً آخر، فهو غير ثقة. نعم ورد المفضل بن يزيد في أسانيدَ جاء فيها ابن أبي عمير، فعلى هذا المبنى الرجالي يصبح ثقة[١]. وإلا فالرواية ضعيفة السند.

هذا هو مهمّ الروايات التي يمكن حشدها للانتصار لنظريّة تحريم الخروج في عصر الغيبة بلا إذن خاصّ من الإمام المنصوص، وقد أوصلناها إلى تسعة وعشرين حديثاً. وهناك أحاديث قليلة أخرى قد يحشدها بعضهم هنا لكنّها في غاية الضعف دلالةً، فلا نطيل بعرض شيءٍ منها

٢.١.٢. التقويم الإجمالي لنصوص التحريم، وحلول مشكلة التعارض

لا بدّ لنا هنا من جمع خلاصات البحث التجزيئي في هذه النصوص التي هي عمدة أدلّة أصحاب هذه النظريّة؛ و**حصيلة ما توصّلنا إليه ممّا تقدّم هو**:

١ ـ إنّه لم نعثر سوى على رواية واحدة تامّة سنداً ودلالةً تفيد حرمة الخروج في عصر الغيبة، وهي صحيحة أبي بصير (الرواية السابعة) والدالّة على أنّ كلّ راية قبل المهديّ فهي راية ضلال.

٢ ـ قد تبيّن أنّ التام دلالة ـ إذا صرفنا النظر عن الصدور ـ هو كلّ من الروايات: ٢، ٦، ٧، ٩، ١٦، ٢٠، ٢٤، ٢٩. وعلى احتمال كلّ من ١٧، ١٩، ٢١، ٢٨، أي هناك ثماني روايات دالّة بينها واحدة صحيحة السند، وأربع روايات محتملة الدلالة كلّها ضعيفة السند. ومن الواضح ـ لا سيما مع الاحتمالات اللاحقة ـ أنّه لا يحصل تواتر من هذه الروايات وقطعٌ بالصدور؛ لأنّ احتمال الكذب فيها لمصلحة السلطة واردٌ جداً، ومقصودنا من احتمال الكذب هنا ليس الاحتمال المنطقي، بل المعقوليّة التاريخية الوقوعيّة، بحيث أراد الكذّابون على الأئمّة الإيحاء لبني أميّة وبني العباس بأنّ مشروعهم السياسي مؤجّل إلى عصرٍ آخر، فلا يقلقوا من هذه الناحية، أو أريد للشيعة أن لا يخرجوا فكذب على أئمّتهم في ذلك بما يقع لمصلحة السلطات الحاكمة أو يكون في مواجهة تيار شيعي لتيار شيعي آخر، أعني مواجهة أمثال الزيديّة والحسنيّين من قبل جماعات شيعيّة ترفض الثورات. وهذا الاحتمال يجعل ورود هذا العدد من الروايات غير كافٍ في حصول تواتر أو اطمئنان بالصدور، وبخاصّة مع عدم التصحيح السندي في أكثرها، وكون الرواة

---

(١) انظر حوله: المصدر نفسه ١٩: ٣٣٣ ـ ٣٣٥، رقم: ١٢٦٢١ و١٢٦٢٤، ١٢٦٢٥.

أغلبهم في العراق فيما الإمامان الباقر والصادق في المدينة، فاحتماليّة الكذب عليهم لتهدئة الوضع المتأزّم في العراق مع السلطة واردة.

يقول السيد مصطفى الخميني: «ثمّ إنّ عصر الخلفاء الجائرين كان يقتضي جعل هذه الأخبار، لإخماد النار المشتعلة ضدّهم، وهذا الأمر مما هو الواضح البارز من الأوّل إلى عصرنا هذا، وهو مقتضى كيد الكيدة ومكر المكرة، وأيّ كيد أحسن من ذلك، حتى أورث سكوت أعلام الشريعة في العصور المختلفة، وأوجب التردّد في الأمر والشكّ في الوظيفة؟! وهذه الأيادي ربما نهضت لإخفاء المسألة عليهم، باستراق الأحاديث التي تحثّ المسلمين ضدّهم»(١).

وكلامه وإن كان وجيهاً في الجملة، غير أنّ دعواه سرقة الروايات الحقيقيّة وإخفائها أمرٌ صعب إثباته وتحقّقه في الخارج(٢)، ما لم نثبت أنّ روايات الخروج والحثّ عليه أو تجويزه في الجملة قد تمّ إخفاؤها من قبل كبار المحدّثين الإماميّة لاحقاً في سياق مواجهتهم لمثل الزيديّة في القرن الثالث والرابع الهجريّين، مرجّحين روايات عدم الخروج، وهذا أمرٌ معقول جداً وله نظائر تحدّثنا عنها في مناسبات أخرى، بحيث كانوا يفضّلون أحياناً عدم نشر تلك الروايات التي يرونها مخالفة للحقّ من وجهة نظرهم، وبخاصّة في موضوع حسّاس، بل قد يكون السبب أنّهم لا يريدون نشرها كون نشرها في كتبهم يسبّب لهم مشكلةً مع السلطات في زمانهم. كما يوجد احتمال التقية المانع للأئمّة عن التصريح بعكس تلك الروايات.

يُضاف إلى ذلك أنّ بعض هذه الروايات كنّا شكّكنا في صدوره، لا من ناحية الضعف السندي وفق معايير النقد الرجالي، بل من ناحية بطلان المضمون، مثل الروايات التي ربطت للراوي الخاص القضيّة بظهور السفياني. كالحديث الثاني والسادس، فهذه الروايات احتملنا وضعها من قبل بعض من يعتقدون بقرب ظهور المهديّ آنذاك، مما هو مخالف للاعتقاد الإمامي وللواقع، وهذا ما يعزّز فرضية صعوبة تحصيل يقين بالصدور فيها. كما اعتبر السيد مصطفى الخميني أنّ هذه الروايات تحرّم مواجهة الباطل مطلقاً، وهو ضروريّ البطلان(٣)، فكأنّه يشير

---

(١) ثلاث رسائل: ٦٣.

(٢) كأنّه التفت ـ محقّاً ـ لتساؤلٍ مشروع وهو أنّه لو وُضعت أحاديث النهي فلماذا لم يتمّ تكذيبها من قبل أهل البيت؟! وأين هي الأحاديث المعاكسة لأحاديث النهي، لماذا لم تظهر في التراث الحديثي والتاريخي؟!

(٣) ثلاث رسائل: ٦٣.

إلى مخالفتها لروح القرآن والسنّة.

هذا كلّه لا يعني نهاية القضيّة، بل يعني أنّنا أمام نصوص متعارضة، وعلينا النظر فيها والخروج بمحاولات وحلول، بمعنى أنّنا نقف أمام أدلّة تحرّم الخروج تعارضها أدلّة سابقة تجيز الخروج، ولو في بعض الحالات، فما هو العمل؟

يمكن هنا الحديث عن سلسلة من الحلول والتصوّرات:

الحلّ الأوّل: التمييز بالتحقيب الزمني (العصر العباسي) أو بفرص النجاح وعدمها

يرى هذا الحلّ أن نفترض أنّ هذه الروايات المحرّمة خاصّة بالعصر العباسي في مرحلة ازدهاره، حيث لا توجد فرصٌ ولا إمكانية للخروج إطلاقاً، وبهذا نجمع بينها وبين الأدلّة المرخّصة في الثورة، فنحملها على غير العصر العباسي أو على وجود فُرص لنجاح الحركة الثوريّة[1].

وهذا النمط من الجمع غير صحيح؛ فقد شرطنا غير مرّة في الجمع العرفي أن يكون بحيث يحتمله الطرفان المتعارضان، وقد بيّنا لدى دراسة هذه الروايات أنّ فرضية حصرها الزماني غير صحيحة، نعم بعض الروايات في هذا الموضوع كانت محصورة زمانياً، أمّا هذه الروايات التي اعتبرناها تامّة الدلالة ـ بصرف النظر عن السند ـ فقد نفينا فيها احتمال التموضع الزمكاني، مما يجعل الجمع غير عرفي بالنسبة إلى دلالتها.

الحلّ الثاني: حمل نصوص النهي عن الثورات على التقية، تحليل وتعليق

ترى هذه المحاولة أنّ المطلوب هو أن نحمل الروايات الناهية برمّتها على التقية؛ لأنّ ظروف صدورها كانت ظروف تقية شديدة، وكانت العيون على الأئمّة في هذه الفترة شديدة جداً، ومن المنطقي للغاية صدور هذه الروايات لحماية الأئمّة والشيعة من البطش الأموي والعباسي، وعبر هذا السبيل نجمع بين هذه الروايات وبين الأدلّة التي دلّت على جواز الثورة في الجملة[2].

وهذا التصوّر أفضل من سابقه، لكنّه موقوفٌ على:

---

(١) الآصفي، الجهاد: ١٨٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ١٨٢ ـ ١٨٣؛ وثلاث رسائل: ٦٣.

أ ـ أن لا يمكن ممارسة جمع عرفي بين الأدلّة الدالّة على شرعيّة الثورة وعدم شرعيّتها، وإلا قُدّم هذا الجمع على فرضية التقية؛ لأنّ فرضيتها تأتي في حال التعارض المستقر، وهو ما لا معنى له عندما يمكن الجمع العرفي بين النصوص كلّها.

ب ـ أن تتحمّل هذه الروايات نفسها افتراض التقية نفسه، وإلا صعب الأخذ بهذه الفرضيّة، طبقاً لروحِ ما قلناه في مناقشة الحلّ الأوّل.

والشرط الثاني هنا تام؛ فقد راجعنا هذه الروايات التامّة الدلالة، ووجدنا أنّه لايوجد ما يمنع فرضية التقيّة فيها، بل هي فرضيّة معقولة للغاية؛ لأنّ أبرز مصاديق جريان التقية هو حماية الجماعة المؤمنة من بطش السلاطين، فأقوى محلّ تحتمل فيه التقية هو هذا الموضع.

وأمّا الشرط الأوّل، فلا بدّ ـ قبل البتّ فيه ـ من ملاحظة الحلّ الثالث وغيره، والذي يحاول ممارسة جمع ما بين الطائفتين المتعارضتين هنا؛ لنرى ماذا ينتج عنه، وبخاصّة بعد سقوط الحلّ الأوّل.

الحلّ الثالث: إجراء قانون التخصيص والتقييد، مداخلات وردود ومناقشات

يختار هذا الحلّ القول بأن نجمع بين الأدلّة والروايات بأنّ ما دلّ على وجوب أو جواز الثورة والجهاد الداخلي عام، والروايات الواردة هنا خاصّة بعصر الغَيبة أو بعصر الباقر إلى عصر ظهور المهديّ، فتكون أضيق منها دلالةً، ولا سيما أنّ ثورة الإمام المهديّ نفسه سوف تكون ثورة داخليّة بالدرجة الأولى، مما يعني أنّ الروايات هنا لا تقف في خطّ معارضة تامّة مع مبدأ الثورة، لكنّها تضيّقه من زمن الإمام الحسين إلى عصر المهدي وظهوره، ومعه فنطبّق قانون العام والخاص والمطلق والمقيّد هنا، ويتمّ الجمع العرفي، بلا حاجة إلى افتراض التقية أو ما شابه ذلك.

ويعزّز ذلك أنّ من أهم أدلّة شرعيّة الثورة كان ثورة الإمام الحسين نفسه، ومن الواضح أنّه من المعقول أن تكون دالّة على الشرعيّة مع إذن خاصّ من الإمام المنصوص لا مطلقاً كما نحن بصدده من عصر الغيبة. وهذا التصوّر يبدو كأنّه هو المركوز في ذهن الفقهاء القائلين بحرمة الخروج قبل عصر الإمام المهدي.

ويبدو أنّ أمام القائلين بشرعيّة الثورة أن يجدوا مخرَجاً لهذا الجمع، وإلا كان موقفهم صعباً

من الناحية النظريّة.

من هنا قد تطرح ردود على فرضيّة الجمع العرفي هذه، وأهمّها:

الردّ الأوّل: إنّ هذا التخصيص تخصيصٌ للأكثر، وهو مستهجنٌ عرفاً، فالأدلّة العامة من الكتاب والسنّة تجيز الثورة وتسمح بها، أمّا هذه الروايات هنا فهي تحظرها حظراً طويلاً بحيث تنحصر دائرة الشرعيّة حينئذ بفترة خمسين سنة بعد وفاة الرسول، أي إلى شهادة الإمام الحسين، ثمّ في حياة الإمام المهدي، فهذا تخصيصٌ بالأكثر بحيث تجوز الثورة في خصوص هذه الفترة القصيرة. وتخصيص الأكثر مستهجنٌ عرفاً وغير مقبول.

وهذا الردّ قد يبدو وجيهاً عند من اعتمد أكثر الأدلّة المتقدّمة لدى دراسة نظريّة شرعيّة الثورة؛ إذ سيبدو الموقف ترخيصاً مؤكّداً واسع النطاق للثورة قد يأباه المفهوم من الروايات المحرّمة هنا، إلا إذا قيل بعدم تحدّد الإطار الزماني لما بعد الظهور بحيث تبدو فترة عصر الغيبة قصيرة جداً بالنسبة إليها.

غير أنّ هناك مجموعة قضايا ذات صلة تعود لمسألة التخصيص الأكثر، لا مجال لطرحها هنا، وقد بحثنا عن قاعدة تخصيص الأكثر وأحكامها بالتفصيل في بعض بحوثنا، فراجع[1]، فهو نافعٌ هنا وله صلة.

الردّ الثاني: إنّ بعض أدلّة شرعيّة الثورة قد يقال بإبائه عن التخصيص حتى نجمع بينه وبين هذه الروايات هنا بالتخصيص أو التقييد، مثل الدليل الذي استند إلى مقولة الدفاع عن الإسلام لتشريع الثورة ضدّ الأنظمة غير الإسلاميّة، فإنّ هذا الدليل لا يقبل ـ بحسب ما نعرف من قيمة رسالة الإسلام ـ أن يخصّص بأكثر من ألف عام، بحيث ندّعي أنّه لا يجب الدفاع المسلّح عن الإسلام في هذه الفترة، أو مثل الدليل الذي يقوم على مقولة الكفر بالطاغوت؛ فإنّ تخصيصه بعيد جداً؛ إذ هل يمكن القول بأنّه يجب الكفر بالطاغوت إلا في بعض الأزمنة فلا يجب؟ وإذا ثبت إباء بعض تلك الأدلّة عن التخصيص بطل الجمع العرفي القائم على التخصيص هنا.

إلا أنّ هذا الردّ ضعيف أيضاً، فكلّ الأدلّة السابقة الدالّة على شرعيّة الثورة من النوع الذي لا مانع من تخصيصه، بما فيها هذان الدليلان المشار إليهما، فما المانع من تحريم الدفاع عن الإسلام

---

(١) فقه الأطعمة والأشربة ٣: ٤٣٢ ـ ٤٤٦.

بالسلاح في بعض الأزمنة مع تشريع الدفاع عنه بسائر الوسائل الأخرى، على أنّ الاستناد إلى دليل لزوم الكفر بالطاغوت سبق أن قلنا سابقاً بأنّه باطل لا يصلح دليلاً من رأس.

الردّ الثالث: إنّ الحكم بالتخصيص هنا على أساس صحيحة أبي بصير يعاني من مشكلة؛ فهل يمكن إسقاط كلّ تلك الأدلّة والتشريعات الخطيرة في إصلاح شؤون الأمّة وتصويب مسارها وتأسيس النظام الإسلامي العادل وتطبيق شرع الله تعالى، برواية واحدة ولو كانت صحيحة السند، هل يعدّ العرف والعقلاء هذا النوع من الجمع العرفي منسجماً مع المنطق العقلائي، بحيث نسقط أدلّةً وعمومات لرواية واحدة في قضيّة حساسة وخطيرة من هذا النوع؟!

فإذا شكّكنا في الموضوع يفترض البقاء على وفق القواعد الشرعيّة العامة وعدم الاهتمام برواية واحدة مخصّصة بهذا القدر الواسع من التخصيص.

غير أنّه يمكن أن يناقش هذا الردّ من ناحيتين:

الناحية الأولى: إنّ وجود رواية واحدة صحيحة السند إلى جانبها سبع روايات تامّة الدلالة ضعيفة السند يكفي لممارسة تقييد لموضوع خطير، وقد مارس الفقهاء هذا النوع من التقييدات في بحوثهم الفقهيّة، لا سيما عندما تكون الرواية المخصِّصة معزَّزة بقاعدة الاحتياط في الدماء والأموال، إلى جانب ذهاب جمعٍ من الفقهاء إلى ذلك، فإنّ القوّة حينئذ ستكون لصالح التخصيص، وخاصّة مع وجود ملاك النظر في أدلّة التحريم مما يعطيها قوّة الحكومة، ولو فرضنا تردّد الأمر فأيّ مرجع لتقديم الأدلّة السابقة على الدليل المخصّص، بل المفترض حينئذ الرجوع إلى العمومات الفوقانيّة والقواعد الأوليّة الدالّة على حرمة شقّ عصا المسلمين وإحداث الفتنة بينهم وسفك دماء المؤمنين وإتلاف أرزاقهم، مما يحصل عادةً في الحروب الداخليّة بين المسلمين، وفي الثورات الدمويّة.

الناحية الثانية: لقد بيّنا سابقاً أن الأدلّة السبعة عشر، والتي شُيّدت أو يمكن أن تشيّد للانتصار لنظريّة شرعية الثورة لم يسلم منها بشكل جادّ سوى ست أدلّة، وسقط منها كليّاً أحد عشر دليلاً، إذاً فلا يصحّ التهويل بكثرة الأدلّة بما قد يوحي بأنّ القضية وكأنّها باتت من المسلّمات.

وعليه؛ فهذا الحلّ تامّ على مستوى القواعد الاجتهاديّة المعمول بها عندهم، ولا يصل الأمر

لا إلى التقية ولا إلى معارضة القرآن، ولا غير ذلك.

الحلّ الرابع: التوفيق على قاعدة الرأي المختار في حدود شرعيّة الثورة

هذا الحلّ منسجم مع خصوص تصوّراتنا التي خرجنا بها من دراسة أدلّة شرعيّة الثورة، حيث بيّنا سابقاً أنّ غاية ما تفيده هذه الأدلّة هو:

أ ـ شرعيّة دفاع الشعب والحركة الإسلاميّة عن نفسها.

ب ـ وشرعيّة مقاومتها إذا خافت على أساس الإسلام مع ممارسة السلطة للقمع لا مطلقاً، وما شابه ذلك.

وهنا نقول:

أوّلاً: هل يمكن تصوّر التخصيص في هذين المفهومين، بحيث نقول: لا يجب ممارسة الدفاع المسلّح عن الإسلام في أصل وجوده عندما لا نقدر ولا يتسنّى الدفاع عنه بغير هذه الطريقة، وتكون السلطة قمعيّة تحول دون الدفاع السلمي عن الإسلام؟! وهل يمكن القول بتخصيص دليل الدفاع عن النفس عندما يقوم الحاكم بقتل شعبه وإبادته وممارسة مختلف ألوان القمع ضدّه؟! وهل يرى العقلاء ذلك أمراً متصوّراً منسجماً مع قيم الإسلام ومفاهيمه السامية؟! وهل هذه هي مقاصد الشريعة؟!

ثانياً: مع وجود النقطة المضعِّفة المتقدّمة، وبعد بنائنا على حجيّة الخبر الموثوق المطمأنّ بصدوره دون مجرّد خبر الثقة ـ لا سيما في الملفّات الخطيرة ـ هل يحصل وثوق بصدور هذه الأخبار على نحو المراد الجدّي حتى لو كانت صحيحة السند، وبخاصّة مع ضمّ احتمال التقية، ولو لم يصل هذا الاحتمال إلى حدّ الاطمئنان به أو إقامة الدليل عليه؟!

ثالثاً: إذا دقّقنا في النتيجة التي توصّلنا إليها سابقاً لدى استعراض نظريّة الشرعيّة، وتأمّلنا في صحيحة أبي بصير، فقد نجد معنى جديداً للرواية، فإنّ الموارد التي شرّعنا فيها الثورة ـ قد ـ لا يصدق عليها نوعاً أنّها حمل راية بقدر ما يصدق عليها أنّها مطالبة بحقّ الحرية في العيش والحياة وممارسة ألوان العمل الفكري والسياسي والاجتماعي و.. وهذه الثورة لا يصدق عليها أنّها راية؛ لأنّ المنصرف من معنى الراية أنّه المشروع الذي يريد الوصول إلى السلطة أو تسليمها لأهلها،

كما كان الغالب في ثورات العصرين الأموي والعباسي، والثورة بالمعنى الذي طرحناه ليست راية ومشروعاً بقدر ما هي مطالبة بالتحرّر، مهما كان الحاكم، بحيث يترك أمر الوصول للسلطة إلى ظروفه الطبيعيّة أو يكون نتيجاً قهريّاً للثورة لا مطلباً لها. وهذه نقطة دقيقة جداً؛ فالراية لا تعني كلّ عمل سياسي أو عسكري مطلقاً، أو فكري واجتماعي، وإلا عنت هذه الرواية حرمة القيام بأيّ مشروع في حياة المسلمين مطلقاً؛ ولزم تعطيل حياة المسلمين، وهذا خلاف مقاصد الشرع حيث تشمل الراية حينئذ الدفاع عن المسلمين ضدّ الكافرين و.. وإنّما لها معنى المشروع الذي يهدف إعلان الإمامة إمّا في طول الأئمّة أو في عرضهم، بحيث يثور صاحبها في الداخل الإسلامي للإمساك بالسلطة، فهذا هو المنصرف من معناها عصر صدورها، وإلا عطلت هذه الرواية حياة المسلمين تماماً وأبطلت فيهم أيّ مشروع ولو سلمي، وهو أمرٌ بالغ الخطورة لا يمكن أن نستند إليه بخبرٍ واحد، وخاصّة أنّ الأخبار المؤيّدة له تتحدث عن الثورة المسلّحة المستبطنة لإسقاط الأنظمة بالقوّة عبر تعبيرها بكلمة «الخروج».

إذن، فالراية هو المشروع السياسي العسكري الهادف إسقاط النظام القائم للحلول مكانه، لا مطلق المشروع أو العمل الإسلامي، وإلا بطل مضمون هذه الرواية حينئذ تلقائياً، ولا أقلّ من الشك في شمول كلمة «الراية» لأوسع ممّا قلناه.

والنتيجة أنّه لا يمكن الاعتماد على هذه الأدلّة لإثبات حرمة الثورات ـ ولو الدمويّة ـ ضمن النتيجة التي توصّلنا نحن إليها سابقاً، فالأصحّ القول بشرعيّة الثورة في بعض الحالات وعدم شرعيّتها في حالاتٍ أخَر.

٢.٢. الأدلّة المساعدة في إثبات نظريّة التحريم (الإجماع والشهرة والسيرة)

ربما يستند هنا إلى الإجماع الإمامي على تحريم الخروج في عصر الغيبة، أو يُعتمد على الشهرة الفتوائيّة.

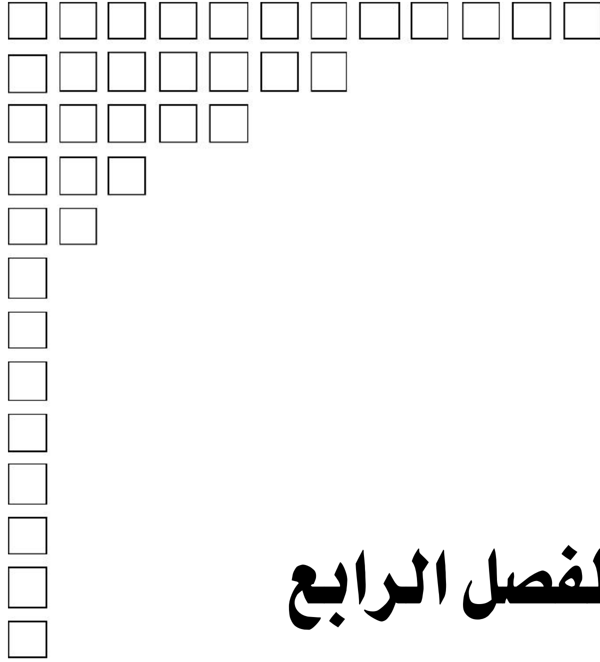
لكنّ ادّعاء الإجماع الشيعي على نظريّة الحرمة أو الشهرة الفتوائيّة، وبقطع النظر عن مدى صوابه صغرويّاً وإثباته تاريخيّاً يظلّ غير مفيد؛ لأنّنا نجزم بأنّهم اعتمدوا على الروايات المتقدّمة في الدليل السابق والمتفرّقة في الكتب الحديثيّة، ومنها كتب الكليني والصدوق والطوسي

والنعماني وغيرهم من المتقدّمين المشتغلين بالحديث، والتي كانت دوماً بمرأى منهم ومسمع، فالإجماع مدركيٌّ، وكذا الشهرة، فلا قيمة لهما هنا إطلاقاً.

يُضاف إلى ذلك أنّه لا يصحّ الاستناد هنا إلى سيرة المتشرّعة، كما قد يتصوّر بعضٌ؛ لأنّها دليل صامت لا يحرز آنذاك أنّهم لو عاصروا أزمنةً مختلفة كانوا سيتخذون الموقف نفسه، على أنّ هذه السيرة قد تكون نشأت ـ على تقدير وجودها ـ من ظروفهم الخاصّة أو من الروايات الواردة هنا، فتكون مدركيّةً أيضاً لا قيمة لها هنا. من هنا كان المهمّ هو دليل الروايات المتقدّم بعد عدم وجود دليل، لا من كتابٍ، ولا من إجماع، ولا من شهرة، ولا من سيرة عقلائيّة أو متشرّعية، ولا من عقل، على التحريم كما هو واضح.

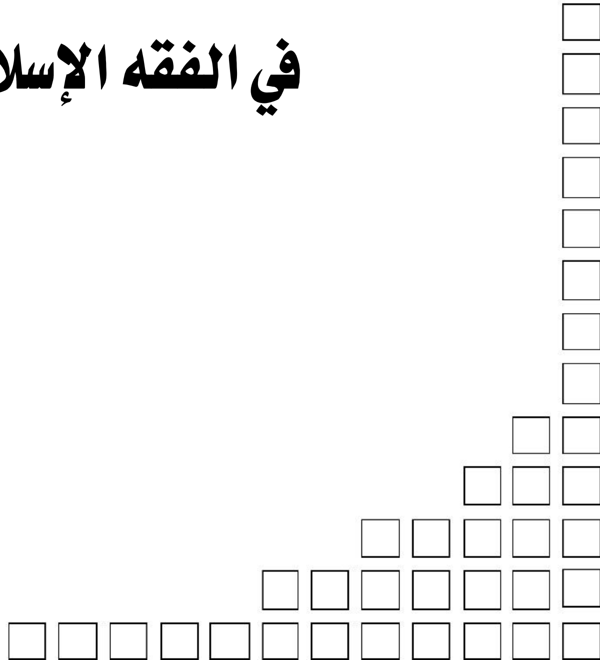
ختام الفصل الثالث

وبهذا يتمّ الكلام في هذا الفصل من فصول هذا الكتاب، حيث تحدّثنا عن أنواع الجهاد وأحكامها، من الابتدائي والدفاعي، وقتال المشركين وأهل الكتاب، وقتال البغاة، وقتال الطغاة و.. وننتقل ـ بإذن الله ـ إلى الفصل اللاحق المخصّص لدراسة ما يتعلّق بسير الحروب وأحكامها حال قيامها، مثل الفرار من الزحف حال الحرب، وجواز ممارسة العمليّات الاستشهاديّة حال الحرب، وممارسة الغدر والحيلة حال الحرب، بما يشمل ممارسة عمليّات الاغتيال لرموز الطرف الآخر، وقتل الأسرى والتعرّض للمدنيّين وغير ذلك.



الفصل الرابع

أحكام الحرب ووقائعها في الفقه الإسلامي



تمهيد

نقصد بـ "أحكام الحرب" ما يرجع إلى بعض ما يتعلّق بالحرب حال قيامها، وأسلوب ممارسة القتال والمواجهة فيها. وهي مباحث تعرّض لها الفقهاءُ بشكل مبعثر في كتاب الجهاد، لكنّنا نحاول لملمتها تحت هذا العنوان الذي نراه الأنسب لجمعها وتنظيمها تحته، جاعلين هذه النقاط والمسائل تحت عناوين فرعيّة مستقلّة، إن شاء الله تعالى.

وتجدر الإشارة إلى أنّنا نسير هنا ـ أحياناً ـ على وفق التصوّر الذي طرحه الفقهاء، سواء قبلنا تخصيصه بحال الحرب القائمة أم لا، مثل الفرار من الزحف؛ إذ ثمّة بحث في أنّه هل يختصّ بما بعد التقاء الجمعين ـ بما يجعله ضمن هذا الفصل بالنسبة إلينا ـ أو يشمل ما قبل ذلك؟ ومثل التعرّض للمدنيّين، هل يختصّ حكمه بحال اندلاع المعارك أو يشمل حالة الحرب بين البلد الإسلامي والآخر غير المسلم، ويريد المسلمون قتل المدنيّين هنا وهناك من الكفّار أو أخذ أموالهم ـ بطريقةٍ أو بأخرى ـ بوصف ذلك جزءاً من السياسة الحربيّة أو الدفاعيّة؟ وهكذا، **وعليه فلا نقصد بحال الحرب حال اشتعال القتال بالمعنى الخاصّ للكلمة، بل نعمّمه لحال الحرب القائمة بين البلدين، ولو لم تكن الحرب مشتعلةً في لحظتها بما في الكلمة من ضيقٍ دلالي**، دون أن نخرج عن مباحث كتاب الجهاد، فلا ندخل في مباحث العلاقات الدوليّة أو موضوع الأقليّات.

وسوف نجعل بحوث هذا الفصل على محاور عدّة، نرتّبها على الشكل الآتي:

١ ـ الفرار من الزحف.

٢ ـ توقيت الشروع في الحرب.

٣ ـ مسألة الشعار في الحرب.

٤ ـ فقه المبارزة في الحرب.

٥ ـ حكم ذكر الله في الحرب.

٦ ـ العمليّات الاستشهاديّة.

٧ ـ فقه الحياة المدنيّة.

٨ ـ التعامل مع جثث قتلى العدوّ (حكم التمثيل بالجثث ونحو ذلك).

٩ ـ فقه أسلحة الدمار الشامل ونحوها.

١٠ ـ فقه الخداع في الحرب وأساليبه.

١١ ـ فقه الاغتيالات.

١٢ ـ فقه الاستعانة بغير المسلم في الحروب.

١٣ ـ الاستسلام للعدوّ أو القتل.

١٤ ـ فقه التعامل مع أعراض غير المسلمين في الحرب (انتهاك الأعراض).

١٥ ـ استخدام أساليب الخطف وأمثالها.

١٦ ـ فقه عقود الأمان وأحكامها.

١٧ ـ فقه قتال الأقرب فالأقرب.

المحور الأوّل

الفرار من الزحف

تمهيد

السؤال الأساس في هذا البحث هو: هل يجوز للمجاهد المسلم أن يفرّ من المعركة أو ينسحب من ساحة القتال، سواء كان انسحابه يضرّ بالتوازن العسكري في المعركة بما يعرّض الجيش الإسلامي للهزيمة أو لا يضرّ بحيث لم تكن له مثل هذه التأثيرات، ولو نفسيّاً، على جيش المسلمين ومجاهديهم؟

وقد كان منطلق البحث عند الفقهاء المسلمين في هذا الموضوع هو الآيات والروايات معاً، والتي لا بدّ من دراستها لمعرفة طبيعة هذا الحكم، وإلا فالحكم بالحرمة من حيث المبدأ لا خلاف فيه ـ كما صرّح الشيخ محمّد حسن النجفي[1] ـ بل صرّح هو أيضاً بأنّ الفرار من الكبائر التي استفاضت بها النصوص أو تواترت. كما سوف نلاحظ أنّه قد تمّ الربط في البحث الفقهي بين هذه المسألة ومسألة شرط المُكنة الذي تكلّمنا عنه فيما سبق، وستأتي الإشارة لذلك بحول الله.

منطلقات ومديات الموقف من الفرار من الزحف

وبمحاولة استكشاف المنطلقات التي دفعت لهذا الحكم في الفقه الإسلامي، نجد أنّ أدلّة هذا الحكم هي كالآتي:

١ـ الدليل القرآني على حرمة الفرار من الزحف، تحليل تفسيريّ ومقاربات فقهيّة

الدليل القرآني على حرمة الفرار من المعركة هو مجموعة من الآيات:

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٥٦.

أ ـ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفاً فَلا تُوَلُّوهُمُ الأَدْبَارَ * وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفاً لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (الأنفال: ١٥ ـ ١٦).

ب ـ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللهَ كَثِيراً لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (الأنفال: ٤٥).

والذي يبدو من هذه الآية الثانية أنّها تريد تأكيد المفهوم عينه الذي أكّدت عليه الآية الأولى (آية الفرار من الزحف)، ولكي لا نبتلي بالتكرار، فإنّ مجمل ما سنتحدّث به عن الآية الأولى سوف يجري في الآية الثانية أيضاً تقريباً.

والذي يظهر من هذه الآية الكريمة (آية الفرار)[1] أنّ المؤمنين إذا لقوا الذين كفروا زحفاً، أي في حالة تدانٍ وتقارب بين الجيشين، حيث إنّ هذا ما تعطيه كلمة "الزحف" في اللغة العربية، أو يقصد بها: الزحف الكثير والجيش العرمرم، والمعنى: إذا لقيتموهم وهم كثير فلا تفرّوا، تشبيهاً للجيش الكبير بالزاحف الذي هو بمعنى الجارّ رجلَه أو من نوع زحف الطفل، فيكون الزحف على هذا التفسير منصوباً حالاً للذين كفروا، أي لقيتموهم حال كونهم زحفاً، أي جيشاً كثيراً، وقد يكون الزحف بناءً على هذا التفسير حالاً من الطرفين، أو حالاً من المؤمنين، والمعنى: إذا لقيتموهم حال كونكم أنتم وهم جيشاً كبيراً، أو إذا لقيتموهم حال كونكم جيشاً كبيراً، كما حصل في قصّة حنين، فلا يجوز إعطاؤهم الظهرَ (الأدبار) كناية عن الفرار والهرب، **مستثنيةً حالتين:**

الحالة الأولى: التحرّف للقتال، أي ما تستدعيه الحرب من تكتيكاتٍ وقواعد، بحيث يضطرّ للتراجع لاتخاذ وضع يسمح له بالنجاح في الحرب، أو التخفيف من الخسائر. وقد أكثرَ الفقهاء

---

(١) لمزيد من الاطّلاع على كلمات المفسّرين في هذه الآية، راجع: التبيان ٥: ٩٠ ـ ٩٢؛ والكشاف ٢: ١٤٨ ـ ١٤٩؛ وجوامع الجامع ٢: ١٢؛ ومجمع البيان ٤: ٤٤٣ ـ ٤٤٥؛ والميزان ٩: ٣٦ ـ ٣٨؛ والأمثل: ٥: ٣٨١ ـ ٣٨٣؛ والشافعي، أحكام القرآن ٢: ٤١ ـ ٤٣؛ وجامع البيان ٩: ٣٦٥؛ والنحاس، معاني القرآن ٣: ١٣٨؛ والجصّاص، أحكام القرآن ٣: ٨٦؛ وتفسير الثعلبي ٤: ٣٣٦ ـ ٣٣٧؛ وتفسير السمعاني ٢: ٢٥٣ ـ ٢٥٤؛ وابن العربي، أحكام القرآن ٢: ٣٨٦ ـ ٣٨٧؛ وزاد المسير ٣: ٢٢٥؛ وله: نواسخ القرآن: ١٦٥؛ والتفسير الكبير ١٥: ١٣٧ ـ ١٣٩.

هنا من ذكر مصاديق التحرّف، وكلّه لا فائدة له إلا من باب المثال، فالتحرّف من الحرف أي الطرف، ومعناه أخذ موضع أو طرف جديد يمكّنه من القتال، وهو ما يستدعي قدرته على الكرّ وإعادة الحملة بعد فراره.

أمّا أنّ هذا الفرّ وهذا الطرف، هو طلب السعة فيكون ذلك أمكن له بدل المكان الضيّق الذي هو فيه، كما تفيده بعض الكلمات، أو أنّ المراد به الانحياز إلى طرف وجود الماء ليدفع العطش عن نفسه، كما قاله بعضهم، أو هو استدبار الشمس أو الريح لكونه في هذه الحال أقدر، كما قال آخرون، أو غير ذلك.. إنّ هذا كلّه مجرّد أمثلة، وإلا فالمفهوم العام واضح في إعادة التموضع بما يسمح له بالنجاح في الحرب، لا غير. وربما كان ذلك من خدع الحرب، كما ذكر الألوسي[1].

الحالة الثانية: التحيّز إلى فئة، بمعنى أخذ الحيز، أي أن ينسحب المقاتل من الموقع الذي هو فيه إلى موقعٍ آخر ينضمّ فيه إلى مجموعةٍ أخرى من المؤمنين كي يقاتل معهم، علّه بذلك يكون أقدر على المحاربة وإلحاق الهزيمة بالعدوّ.

وقد أشارت بعض الكلمات[2] إلى أنّ الفئة التي ينحاز إليها الفارّ يجب أن تكون قريبة من موضعه الذي هو فيه عند بعض الفقهاء، إلا أنّ ذلك لا وجه له ما دام يصدق عنوان التحيّز. ولعلّ سبب طرح مسألة القُرب في الفقه السنّي منطلقٌ من أنّه إذا كانت بعيدةً فهذا الفرار غير متعارف في الحروب ـ كما يشير الألوسي أيضاً في المصدر المتقدّم ـ فتنصرف الآية إلى المتعارف، وهو ما لا وجه له بعد الصدق العرفي واللغوي في الآية.

نعم، إذا كان مفهوم التحيّز لو طبّق على الفئة البعيدة أوجب تضييع الوقت في الوصول إليهم، في تحايلٍ على الشرع، فهذا واضح أنّه خارجٌ عن لسان الآية الكريمة.

هذه هي المداليل الأوّلية في الآيتين الكريمتين، والذي يمكن استنتاجه منهما فقهيّاً عدّة أمور:

١.١. عموميّة مفاد النصّ القرآني وعدم اختصاصه التاريخي أو الظرفي و..

إنّ هاتين الآيتين تحملان دلالة عامة، لا تختصّ بواقعة تاريخيّة معيّنة، فما ذكره بعض

---

(١) انظر: روح المعاني ٩: ١٨١.

(٢) انظر: المصدر نفسه.

المفسّرين[1] من اختصاص آية حرمة الفرار بمعركة بدر، غيرُ صحيح، وإن انطبقت عليها وعلى غيرها، فلا موجب لهذا التخصيص في الآية، سوى توهّم أن كلمة (يومئذ) تشير إلى يومٍ بعينه، مع أنّها تعني الإشارة إلى ذلك الزمان الذي تحصل فيه الملاقاة بين الجيشين، دون حاجة لافتراضه خاصّاً معيّناً. ويعزّزه روح الآية وإطلاق مضمونها.

كما أنّ لفظ الآيتين عام ظرفاً، فلا تختصّ هذه الاستثناءات الموجودة فيها بحال قلّة أو كثرة الجيش المقابل، فما قيل من أنّ التحيّز خاص بحال القلّة أو الكثرة غيرُ دقيق. لكن إذا فُسّر الزحف بالكثرة وجُعل حالاً من جيش الكفار كانت واردة مورد كثرة الجيش الكافر خاصّة. ومع ذلك لا نجد خصوصيّةً للكثرة سوى التأكيد على ضرورة الثبات حتى في حال كثرة العدو، فبطريق أولى في حال قلّته، وفي الآيات النازلة في غزوة حنين دليلٌ على هذا المعطى القرآني، إلا إذا قيل بأنّه في حال قلّة العدو فإنّ الفرار لا يغيّر من حتميّة النصر شيئاً، وهذا ما تخالفه آيات قصّة حنين.

٢.١. اختصاص النصّ القرآني بحال قيام الحرب لا مطلقاً

الظاهر من النص القرآني هنا اختصاصه بحال الحرب الفعليّة، أي حال قيام الحرب بالفعل، وذلك بقرينة «لقيتم»، وكذا بملاحظة كلمة "الزحف" مع تفسيرها بالتداني والتقارب. من هنا لا يكون لهذه الآيات أيّة علاقة بعدم مشاركة المسلم في القتال من رأس، بمعنى عدم ذهابه إلى جبهة الحرب أساساً، فإنّه لا يبدو منها الحديث عن هذا الجانب من الموضوع. نعم عدم المشاركة على تقدير وجوبها أمرٌ حرام في حدّ نفسه؛ لأنه تخلّف عن واجب الجهاد في سبيل الله، سواء جاءت آية الفرار من الزحف أم لم تأتِ أصلاً، وهذا واضح، وسيأتي هل هما حكمان أو حكم واحد؟ لكنّ الآية بدلالتها ظاهرةٌ في حال قيام الحرب بالفعل لا بالقوّة.

٣.١. وجوب الجهاد وحرمة الفرار: حكمان أو حكمٌ واحد؟!

طبقاً للنقطة المتقدّمة تترتّب نتيجة فقهيّة هنا؛ فإذا ربطنا بين مبدأ تعلّق الوجوب الأساس للجهاد وبين حكم حرمة الفرار من الزحف وقلنا: إنّهما حكمٌ واحد، كان ذلك معناه أنّ الذي

---

(١) انظر المصادر التفسيرية السابقة التي أوردناها مطلع البحث.

يخرج إلى الجهاد بعد تحقّق من به الكفاية يجوز له الفرار من الزحف ما دام لا يضرّ بمقدار من به الكفاية في ساحة القتال؛ لأنّه غير مخاطب سوى بحكمٍ شرعيّ واحد، وهو وجوب الجهاد، والمفروض أنّ هذا الوجوب يسقط عنه بقيام من به الكفاية، وقد حصل. ومعه فلا موجب لإلزامه بالبقاء في جبهة القتال ما دام غير مخاطب بالوجوب، بشرط إحراز بقاء من به الكفاية في ساحة القتال، وهذا معناه إدخال قيدٍ إلى آيتَي الفرار من الزحف، وهو أن يكون خطاب الجهاد قد شمل مسبقاً هذا الشخص الذي تخاطبه الآيتان.

أمّا إذا فكّكنا بين خطاب وجوب الجهاد وخطاب الفرار من الزحف، فهذا معناه أنّ الآيتين هنا تحرّمان ـ حال التقاء الجيشين ـ أيَّ فرار حتى لو كان بعض أفراد الجيش قد جاء للحرب تطوّعاً دون أن يكون ملزَماً شرعاً، فيكون مفادهما حكماً جديداً مستقلاً، له موضوعه وظرفه، ولا ربط له بتوجّه خطاب الجهاد مسبقاً وعدمه، وهذه نتيجة فقهيّة مهمّة.

وعليه، فهل خطاب وجوب الجهاد وخطاب حرمة الفرار من الزحف واحدٌ أو أكثر؟

لعلّ الظاهر من سياق كلمات الفقهاء أنّهما متغايران، وربما يعزّز ذلك بأن ذاك وجوب وهذا تحريم؛ فهما مختلفان في نوعيّة الحكم المجعول والمشرَّع، مضافاً إلى إطلاق آيتَي: الفرار والثبات، حيث لم يُذكر فيهما قيد أن يكون المخاطبون ممن شملتهم فعليّة وجوب الجهاد مسبقاً، فهذا كلّه يثبت أنّ هذا الحكم هنا مغاير لذاك الحكم الثابت هناك.

لكن قد يقال: إنّ التأمّل في الموضوع قد لا يسمح بافتراض هذين الشاهدين حاسمين هنا:

أ ـ أمّا قضية أن تلك المسألة فيها وجوب، وهذه وردت بصيغة التحريم، فهذا غير كافٍ، ولا سيما إذا قلنا: إنّ العرف قد يأمر بشيءٍ بصيغة التشديد في تركه وقد ينهى عن شيء بصيغة التشدّد في فعل خلافه، وليس في لغة العرف هذا الفصل القانوني الجافّ بين البيانات القانونيّة، وخاصّة إذا كان قد بُيّن أحدُ الطرفين مسبقاً؛ فإذا قلت لك: صلّ، لم يكن في قولي بعد ذلك ـ للتشديد عليك في الأمر ـ: لا تترك الصلاة، إنشاءً لحكمٍ جديد، بل يفهم العربُ أنّ الحكم واحدٌ؛ وأنك قصدت من الصيغة الثانية محاولة سدّ تمام فرص التخلّف، فهي لغة تشديد لا أكثر. وهنا من الممكن جداً أن يقال: إنّ الله أمر المسلمين بالجهاد، والمفروض غالباً أنّ الخارجين للجهاد هم من وجب عليهم، لا سيما في تلك الأعصار عادةً في حروب النبي الكبرى التي تلتقي فيها الجيوش،

وخصوصاً إذا قلنا بأنّ المشار إليه في الآية هو يوم بدر، فهنا إذا أصدر نهياً عن الفرار فليس سوى إعادة إظهار الحكم الوجوبي للتشديد في أمره والتحذير من التخلّف عنه في لحظات الشدّة، فهل يحصل اطمئنان بإنشاء جعلٍ قانونيّ جديد بهذا البيان الجديد؟!

ولكي نؤكّد أكثر هذا الأمر، نلاحظ آية الثبات: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا..**﴾ (الأنفال: ٤٥)، فهي تأتي في السياق عينه الذي وردت فيه آية الفرار من الزحف وتريد أن تعطي المفهوم نفسه تقريباً، لكنّها وردت بصيغة الأمر والوجوب؛ وهذا كلّه دليل على عدم وجود ما يُلزمنا بفهم البُعد التأسيسي من حكم الفرار، وإنّما هو نتاجٌ لحكم وجوب الجهاد نفسه.

وعليه، فبهذا السياق العام، لا يحصل استظهار عرفي واضح بأنّ الآية بصدد تأسيس حكم منفصل عن أصل وجوب الجهاد، بحيث تشمل من كان في الجبهة ولا تجب عليه المقاتلة.

ب ـ وأمّا مسألة إطلاق آيتَي: الفرار من الزحف والثبات عند اللقاء وعدم تقيّدهما بكون من في ساحة القتال ممّن خوطب بوجوب الجهاد مسبقاً، فيمكن التعليق عليها بأنّه عندما يشرّع المشرّع وجوب فريضةٍ ما ثمّ يَشْرَعُ في بيان أحكامها وتفاصيلها، فمن الطبيعي أن لا يقيّد كلَّ خطاب تفصيلي بأصل خطاب الوجوب، فمثلاً إذا قال النبيّ صلى الله عليه وآله: لا يجوز لكم الهويّ إلى السجود من الركوع دون قيام، فلا يصحّ عرفاً ـ بعيداً عن ظهور الخطاب في بيان الشرطيّة أو الجزئيّة ـ التمسّك بالإطلاق للشمول لمن صلّى وهو لا تجب عليه الصلاة، إذ من الواضح أنّ الخطاب الفرعي يتصوّره العرف مبنيّاً على خطاب الأصل، فيشكّل خطاب الأصل قرينةً متصلة لبية مصاحِبة للخطابات الفرعيّة كافّة، فهذا الإطلاقُ هنا بدويٌّ.

قد يقال: إنّه قد يتصوّر في الآية الإطلاق على أساس أنّ فرار الفئة المنسحبة، ولو لم يكن الوجوب ثابتاً في حقّها، سيكسر معنويّات الجيش الإسلامي، ولو لم يكن وجودها أساسيّاً في معادلة النصر والهزيمة، وهذا ما يفسح في التمييز بين أصل وجوب الجهاد ومسألة الفرار.

وهذا الكلام معقول، ومن الواضح هنا أنّه لو ترتّب على فرار فئة أن تقع هزيمة ـ ولو لسبب نفسي ـ لجيش المسلمين فهنا يحرم عليهم الفرار؛ لأنّه غدا معنوناً بعنوان محرّم، لكن السؤال هل الآية واردة مورد هذا الفرض بحيث يستظهر منها النظر إلى مثل هذه الحالات؟ وهل تقوم بالحديث عن الفرار بعنوانه مطلقاً؟

الجواب: لا دليل على ذلك، بل المستفاد الأوّلي منها التشديد على المؤمنين أن لا يفرّوا وينكسروا ويخافوا، وهذا هو المضمون عينه الذي تعطيه آية الثبات التي أشرنا إليه، فالمتبادر الأوّلي منهما التحذير من الفرار الناشئ عن الخوف (لاحظ تعبير تولية الدبر ـ والثبات)؛ لأنّ هذا فيه هلاك جيش المسلمين وتراجعهم، أمّا فرضيّة التأثير النفسي البحت فهي مجردّ فرض لا يحرز النظر في الآيتين إليه، بل حتى لو أُحرز فلا يحرز الإطلاقُ الأوسع.

من هنا لا يحصل لنا اطمئنان بأنّ هذه الآيات هنا توجّه خطابها إلى مطلق من شهد الحرب، ولو لم يجب عليه الجهاد، بل هي امتداد لخطاب وجوب الجهاد، فيجوز لمن لم يكن الجهاد إلزاميّاً عليه الانسحاب من المعركة، ما لم يتعنون بعنوانٍ آخر يفرض التحريم، وهذا واضح.

هذا كلّه على الصعيد القرآني، أمّا لو أخذنا الروايات الآتية فقد يقال بظهورها في عنوانيّة وموضوعيّة الفرار من الزحف، وخاصّة الروايات التي تَعُدُّ الكبائرَ كما سنرى.

٤.١. شمول الحكم للمضطرّ والمختار، بين تفصيلَي: الاضطرار والجدوائيّة

هل يشمل الحكم هنا المضطرّ للتراجع كما يشمل المختار؟ بمعنى لو فقد المقاتل سلاحه بحيث لم يعد يمكنه المقاتلة أو عرض عليه مرضٌ شديد أعجزه أو أصيب بجروحٍ عميقة لا تسمح له بإدامة القتال، فهل يجوز له التراجع والانسحاب أو لا؟

فصّل المحقّق النجفي هنا بين الضرورة التي تسقط التكليف الشرعي فيجوز له الانصراف؛ لأدلّة الاضطرار، وبين عدمها فيجب عليه البقاء، مستنداً إلى الإطلاق، لا سيما إذا كان في انصرافه خوف ظهور علامات الضعف والوهن على جيش المسلمين[1].

إلا أنّ الذي نراه صحيحاً ـ بقطع النظر عن مسألة أنّ بقاءه سوف يُفضي إلى شهادته، حيث سيأتي الحديث فيها ـ هو التفصيل من نوعٍ آخر، وهو التفصيل بين جدوى بقائه وعدم العبثيّة العقلائيّة وبين عدمها، فإذا كان بقاؤه له مبرّر عقلاني ملزِم يحدّده عادةً خبراء العسكر ولو كان رفع معنويات الجيش في سائر الأطراف، وجب عليه البقاء، ولا يوجد حينئذ معنى للاستناد إلى أدلّة الاضطرار، وكلّ باب الجهاد اضطرارٌ وضرر و.. فما دام من مصلحة الجيش ومستلزمات

(١) جواهر الكلام ٢١: ٦١.

الحرب بقاؤه، وجب عليه ولو كان مضطراً، وإلا بحيث صار بقاؤه عبثياً لا معنى له، بل قد يفقد المسلمون جنديّاً أو جماعة من مقاتليهم بلا مقابل، جاز الانسحاب بل قد يجب؛ لسقوط أدلّة وجوب الجهاد عنه مع عدم مُكنته على فعل شيء. ولا يصحّ هنا الرجوع إلى إطلاق مثل آية الفرار، لأنّ آية الفرار تتحدّث عن مفهوم عقلاني وهو الثبات في مقابل الهرب، ولهذا جاء فيها التعبير الذامّ ﴿يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾ كناية عن الهرب والفرار. وما نحن فيه حيث لا فائدة من البقاء ولا محصّل من مواصلة المشاركة في الحرب، لا يصدق عنوان الفرار وتولية الدبر والهرب، فلا تشمل الآية ما نحن فيه حتى نعتمد على إطلاقها كما فعل النجفي، بل إنّ مناسبات الحكم والموضوع هنا ـ حيث المسألة ليست تعبديّةً خالصة بحسب الفهم العقلائي ـ تقتضي ما قلناه.

وعليه، فالعبرة بجدوائيّة البقاء وعدمه، وهو أمرٌ يحدّده الخبير في الشأن العسكري، لهذا تعطي الجيوش اليوم تعليمات لمقاتليها بضوابط الانسحاب ومواضعه، وتطلب من بعض جندها الانسحاب هنا أو هناك؛ لعبثيّة البقاء مع تعريض عناصر الجيش للهلاك بلا فائدة.

٥.١. مديات شمول الحكم لحال الظنّ بالشهادة أو اليقين

إذا كان في بقائه هلاكه وشهادته ـ ظنّاً أو يقيناً ـ فهل يشمله الحكم المذكور في الآيتين الكريمتين بحيث لا يجوز له الانسحاب أو أنّه يجوز له ذلك بل قد يجب؟ ومثاله ما لو أشرف على أن يحاصَر أو أصيب بجروحٍ يجب مداواتها سريعاً وعليه الخروج من ساحة الحرب لفِعل ذلك.

انقسم الفقهاء في هذه المسألة إلى فريقين:

الفريق الأوّل: وهو الفريق الذي ذهب إلى عدم جواز الفرار، ونَسب السيدُ علي الطباطبائي هذا القولَ إلى الأكثر[1].

ويبدو أنّ هذا الفريق استند إلى إطلاق دليلَي: وجوب الثبات وحرمة الفرار.

الفريق الثاني: وهو الفريق الذي ذهب إلى جواز الانسحاب.

والذي يمكن أن يكون دليلاً لأنصار هذا الفريق هو الآتي:

---

(١) رياض المسائل ٧: ٥٠٠.

الوجه الأوّل: الاستناد إلى الأصل[١]، فإنّ الأصل جواز الانسحاب، خرج منه المقدار المتيقّن من الآية الكريمة، وهو الفرار من الزحف في غير هذه الحال، وبقي الباقي تحت الأصل.

لكنّ الاستناد إلى الأصل هنا متوقّفٌ على فهم طبيعة الإطلاق الموجود في آية الثبات وآية الفرار من الزحف، فضلاً عن الروايات الواردة في هذا المجال، والسؤال: من أين منعنا شمول الإطلاق لهذه الحال؟ وقد استند أمثال السيّد الخوئي[٢] صريحاً إلى هذا الإطلاق في هذه المسألة مع ظنّ الشهادة، فالاعتماد على الأصل لا وجه له بهذا المقدار.

الوجه الثاني: الاستناد إلى قوله تعالى: ﴿**وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إلى التَّهْلُكَةِ**..﴾ (البقرة: ١٩٥)، فإنّ البقاء في ساحة القتال في هذه الحال نوعٌ من إلقاء النفس في التهلكة، فيسقط التكليف حينئذٍ بمقتضى هذه الآية[٣].

بل يمكن القول هنا بأنّ النسبة بين آية الفرار وآية التهلكة هو العموم والخصوص من وجه؛ فبعض الإلقاء في التهلكة هو في ساحات القتال، وبعضه خارجها، وبعض الثبات في الجبهات فيه إلقاء في التهلكة وبعضه ليس فيه ذلك، فالنسبة هو العموم والخصوص من وجه، وحيث لا مرجّح لأحد الدليلين على الآخر لكونهما قرآنيّين، سقطا بعينهما في مادّة الاجتماع، فيكون المرجع هو التخيير بينهما، أو يقال بتساقطهما في هذا المقدار، ويرجع إلى الأصل حينئذ.

وسيأتي التعليق على هذا الوجه.

الوجه الثالث: الاستناد إلى أدلّة نفي العسر والحرج، بل الضرر أيضاً؛ فإنّ البقاء مع ظنّ الشهادة أو العلم بها حرجٌ واضح، بل ضرر على النفس والأطراف، فيكون مشمولاً للقاعدتين، وهنا إذا لم نقل بقضيّة العموم والخصوص من وجه التي ذكرناها آنفاً، فإنّ المعروف أنّ قاعدتي الضرر والحرج لهما نظر إلى تمام الأدلة الأوليّة في الشريعة فيقدَّمان عليها بالحكومة، بل ربما قيل[٤] بأنّ قاعدة نفي الحرج عقليّة لا تقبل التخصيص، فلا بد من تقديمها على آيتَي: الثبات والفرار

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٦١.

(٢) الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٧٠.

(٣) جواهر الكلام ٢١: ٦١.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٢١: ٦٢.

من الزحف؛ حفظاً لقانون عقليّتها.

وهذا الكلام في هذين الوجهين ـ الثالث والرابع ـ كلّه قابل للمناقشة، وذلك:

أ ـ إنّ دليل التهلكة، وكذا قاعدتي الحرج والضرر، لا معنى لإدراجهما هنا في باب الجهاد، فعندما يدلّ دليل في باب الجهاد، وهو إطلاق آية الفرار من الزحف، على حرمة الانسحاب، يتعيّن الأخذ به مطلقاً؛ وإلا لزم سقوط وجوب الجهاد من رأس، وقد تقرّر في أبحاثهم في قاعدة نفي الضرر ونحوها أنّ ما بُني على الضرر شرعاً لا يمكن لقاعدة نفي الضرر أو الحرج أن تلغيَه؛ لأنّ بناءه النوعي عليهما، فالخمس مبنيٌّ على الضرر الشخصي في المال، وكذا الزكاة والخراج، فلو شملها هذا الذي يقال هنا لسقطت تشريعاتها، ومن أبرز النماذج باب الجهاد، فهو متمحّض تقريباً في هذا المجال سواء في شقّ الجهاد المالي أم النفسي، ومعه فتنصرف أدلّة التهلكة والضرر والحرج عن باب الجهاد مع شمول أدلّته، بإطلاقه أو عمومها، لمورد الضرر والحرج والتهلكة، إلاّ بدليل خاصّ، فلا تعارض من وجهٍ هنا، فضلاً عن أن تكون هناك حكومة، فالعبرة في تحديد شمول الأدلّة هنا لهذه الحال أو عدم شمولها، دون قاعدة الحرج أو الضرر.

ب ـ إنّ قانون التخيير بين المتعارضَين حيث لا مرجّح، إنّما يجري في تعارض الأخبار والروايات، كما هو الظاهر من أدلّته، لا في تعارض الآيات، كآيتَي الفرار من الزحف وحرمة التهلكة؛ لأنّ ظاهر روايات باب التخيير هو مجيء الخبرين عنكم، فماذا نفعل؟ واحتمال الاختصاص بالأخبار واردٌ.

وعليه، فأدلّة القائلين بجواز الفرار في غير محلّها، فالأصحّ وجوب البقاء، لكن لا مطلقاً كما هو ظاهر الفريق الآخر، بل ينبغي التفصيل هنا أيضاً بين جدوائيّة البقاء وعدم جدوائيّته؛ لعين السبب الذي قلناه في النقطة السابقة؛ ومكانة الشهادة محفوظة لكنّ الشهادة مطلب فردي، واجتماعي أحياناً، لكنّها ليست مطلباً عاماً وحكومياً عادةً، فأدلّة الترغيب في الشهادة منصرفة عن هذا الجوّ، فالمجاهد يذهب للنصر لكن لو أتته الشهادة فهو سعيدٌ بها، لا أنّه يذهب للشهادة.

٦.١ ـ النصّ القرآني في الفرار من الزحف وعلاقته بأنواع الجهاد المختلفة

الظاهر أنّه لا فرق في مسألة الفرار من الزحف بين أنواع الجهاد الابتدائي والدفاعي وجهاد

المشركين وأهل الكتاب.. استناداً إلى إطلاق الآيات، لا سيما آية الثبات: ﴿**إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا**..﴾، فإنّ إطلاقها شاملٌ لمطلق أنواع الجهاد بما في ذلك الجهاد في الداخل الإسلامي، لكنّ الظاهر أنّ الحرب الداخليّة بين المسلمين ـ كما أشرنا سابقاً ـ غير مشمولة لإطلاقات آيات القرآن عدا النادر منها كآية البغي و.. لانصراف الآيات عنها، نعم بناءً على ما رجّحناه من كون آيتي الفرار والثبات من الشؤون البيانيّة لوجوب الجهاد نفسه، لا يختلف الحال ـ بحسب النتيجة ـ بين جهاد الكافرين وجهاد المسلمين، لوجود الأمر بالجهاد فيهما معاً كما صار واضحاً، فيحرم الفرار من حرب المسلمين الواجبة كما يحرم من غيرها، وإذا ثبت الوجوب فيها فلا معنى للاحتياط بتركها.

لكن حاول المحقّق النجفي اعتبار المنساق من النص والفتوى خصوص الجهاد الابتدائي، ولا سيما أنّهم ذكروا هذه المسألة في مباحث الجهاد الابتدائي، ثمّ عاد واعتبر الأحوط الشمول لنوعي الجهاد: الابتدائي والدفاعي مع عدم ظنّ الهلاك والعطب[1].

ويُلاحظ على هذا الكلام:

أوّلاً: قد بحثنا سابقاً وتوصّلنا إلى عدم وجود دليل مقنع على وجود مفهوم الجهاد الابتدائي في الإسلام، فأساس هذا التمييز هنا غير صحيح.

ثانياً: لو سلّمنا أنّهم تعرّضوا لهذا البحث في مسائل الجهاد الابتدائي أو كان المنساق من فتاواهم ذلك فهو غير حجّة، فالمهم هو الدليل؛ لأنّ هذه المسألة ليست خارجةً عن خارطة مباحث الجهاد عندهم، والتي بيّنا سابقاً أنّ مجملها قد تعرّضوا له في الجهاد الابتدائي، فإفرادها بالذكر لا لخصوصيّةٍ تعبديّة منكشفة لهم، بل لأنّ باب الجهاد عندهم كان في مجمله ابتدائيّاً، فضلاً عن أنّنا نحتمل جداً أنّ فتاواهم هنا كانت مبنائيّة ومدركيّة قائمة على نظريّاتهم التي سبق ذكرها في الجهاد الابتدائي.

ثالثاً: كيف يكون النصّ منصرفاً إلى الجهاد الابتدائي؟! ومن أين ظهر هذا الانصراف في آيتي الثبات والزحف؟! وما هو مبرّر هذا الانصراف إلا الاعتقاد المسبق القائل بأنّ الجهاد في القرآن كلّه ـ إلا ما شذّ وندر ـ هو جهادٌ ابتدائي؟ الأمر الذي سبق أن ناقشناه، فهذا الانصراف لم نفهمه،

(١) جواهر الكلام ٢١: ٥٨.

وبخاصّة مع إقرار بعض القائلين بنظريّة الجهاد الابتدائي بأنّ بعض حروب النبيّ صلى الله عليه وآله، أو أكثرها، كان دفاعيّاً، فمع ذلك كيف نتصوّر الانصراف حينئذ؟! وهل كلمة: "الزحف، وتولية الأدبار" منصرفة إلى خصوص الجهاد الابتدائي عرفاً؟! وإذا قلنا بأنّ هذه الآية تشير إلى حرب بدر، أفهل كانت حرب بدر دفاعيةً أو هجوميّة؟!

فالصحيح شمول هذا الحكم لمطلق أنواع محاربة الكافرين، فيجب الثبات في مواجهتهم، بل شمول الحكم للجهاد الدفاعي أولى، وهو الجهاد الذي يخشى لولاه على بلاد المسلمين ونفوسهم وربما أصل دينهم.

١ ـ ٧. شمول الخطاب القرآني للأفراد والجماعات

الذي يبدو من خطاب الآية القرآنية هنا أنّها موجّهة إلى الأفراد والجماعات، فليست فرديةً فقط تخاطب هذا الفرد أو ذاك من مقاتلي المسلمين، وإنّما هي ـ أيضاً ـ خطابات عامة تخاطب الجماعة، ولا سيما طبقاً لما قلناه في مطلع مباحث الجهاد من أنّ خطابات باب الجهاد خطابات مجتمعيّة في الغالب، تخاطب المجتمع فتصل إلى الفرد، فجمود البحث الفقهي هنا على تصوير موضوع الثبات تصويراً فردياً غير دقيق.

١ ـ ٨. علاقة استثناءات الفرار في النصّ القرآني مع حكم القيادة العسكريّة

إذا ألزم قائد الجند ومن له الولاية على الجيش فئةً من الجيش بالثبات في موقعٍ ما وعدم الخروج منه حتى بقصد التحيّز إلى فئة أو التحرّف للقتال، فهل لهذه الفئة ذلك تمسّكاً بالآية الكريمة أو يقدّم نظر قائد الجيش حينئذ؟

قد يقال بحرمة الفرار منهم مطلقاً، ويُعتمد فيه على ما جاء في أخبار غزوة أحُد من أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لمّا وضع جيشاً من الرماة قال لهم: «إن رأيتمونا ظهرنا عليهم فلا تبرحوا، وإن رأيتموهم ظهروا علينا فلا تعينونا»[1].

---

(١) صحيح البخاري ٥: ٢٩؛ وجامع البيان ٤: ١٦٧؛ والجامع لأحكام القرآن ٤: ٢٣٤؛ وتفسير ابن كثير ١: ٤٢٢؛ وابن حجر، العُجاب في بيان الأسباب ٢: ٧٦٧؛ والبداية والنهاية ٤: ٢٨، وابن كثير، السيرة النبويّة

وهذا الاستدلال ضعيف؛ لأنّ الرواية ليست بصدد الإشارة إلى استثناءات الآية التي نحن فيها، فلعلّ هذه الاستثناءات محفوظة بمقتضى الآية، ولم يتعرّض لهما الرسول لوضوحهما في أذهان المسلمين، فالنبيّ بصدد الأمر بالثبات من ناحية نصر المسلمين أو هزيمتهم، دون النواحي الأخرى، والتي منها نصر الفئة الرامية وهزيمتها، فالاستناد إلى واقعة أُحُد غير واضح.

من هنا، فالأنسب الاستناد حينئذٍ إلى أحد دليلين:

أ ـ إنّ خطابات الجهاد حيث كانت خطابات مجتمعيّة، كان الملحوظ فيها البُعد العام دون البُعد الفردي، ولا سيما إذا لاحظنا ما يرجع منها إلى القضايا المتعلّقة بسير الحرب؛ وقد قلنا فيما سبق أنّ كلّ حكم شرعي يلزم من إحالة تطبيقة إلى الآحاد الهرجُ والمرج، فإنّ معنى ذلك أنّه ليس من شؤون الأفراد، وإنّما هو من شؤون الجماعة، وما كان من شؤون الجماعة يكون المرجع فيه هو مرجع الجماعة، فعلى نظريّة الولاية العامة للفقيه يكون المرجع هو الوليّ الفقيه أو من نصبه، وعلى نظريّة الشورى يكون المرجع من عيّنته الشورى أو من يقوم مقامها وهكذا، وباب الجهاد من أوضح هذه الأبواب؛ لذا يُرجع فيه إلى قائد الجند دون آحاد الأفراد.

ب ـ الاستناد فوراً ومباشرةً إلى أدلّة الولاية العامة للفقيه أو الشورى أو ولاية الأمّة على نفسها أو.. فإذا كان فيها إطلاق ملزم في مثل حالتنا شملت الموقف، وقدّمت على مقتضى الحكم الأوّلي الوارد في الآية وهكذا.

فالصحيح عدم إحالة الأمر إلى الآحاد، بل إلى جماعة الجيش وخبراؤه، وربما أطلقت قيادة الجيش الأمر وسمحت بهوامش اختيار للمجموعات أو آحاد المكلّفين، فيعود الأمر إلى حالته الأولى.

ويبقى موضوع: هل حكم الفرار من الزحف منسوخٌ أو لا؟ هذا ما نجيب عنه بعد استعراض الروايات؛ لدور ذلك في الأمر.

٢ـ دليل السنّة على عدم جواز الفرار من الزحف

ثمّة روايات دلّت على مسألة الفرار من الزحف أيضاً، وهذا مهمّها:

٣: ٤٨؛ وانظر: الجهاد والقتال ٢: ١١٨٤.

الرواية الأولى: خبر مالك بن أعين، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام في كلامٍ له: «وليعلم المنهزم بأنّه مسخِطٌ ربَّه، وموبق نفسه، إنّ في الفرار مَوْجِدَة الله[١]، والذلّ اللازم، والعار الباقي، وفساد العيش عليه، وإنّ الفارّ لغير مَزيدٍ في عمره، ولا محجوزٍ بينه وبين يومه، ولا يرضي ربّه..»[٢].

والرواية من حيث الدلالة واضحة في التحريم والنهي والاستنكار، لا تحتاج لمزيد حديث، وهي في مقام بيان آثار الفرار والموقف منه ومن الفارّ نفسه.

لكنّها ضعيفة السند بالإرسال، فلم يذكر لها سندٌ في نهج البلاغة، ووردت في الكافي مرسلة إلى مالك بن أعين، لكن في تاريخ الطبري نقل الخبر عن مالك بن أعين الجهني، عن زيد بن وهب، من مصدرٍ هو أبو مخنف.

ولما كانت هذه الرواية من خطب أمير المؤمنين الحاثّة لأصحابه على القتال، دلّت على أنّ مقولة الثبات والفرار من الزحف تجري في روحها في الحرب الإسلاميّة ـ الإسلاميّة أيضاً، مما يؤيّد ما قلناه سابقاً حول هذا الموضوع.

الرواية الثانية: **خبر محمّد بن سنان،** أنّ أبا الحسن الرضا عليه السلام كتب إليه فيما كتب من جواب مسائله: «حرّم الله الفرار من الزحف لما فيه من الوهن في الدين، والاستخفاف بالرسل والأئمّة العادلة، وترك نصرتهم على الأعداء، والعقوبة لهم على ترك ما دعوا إليه من الإقرار بالربوبيّة، وإظهار العدل، وترك الجور، وإماتة الفساد؛ لما في ذلك من جرأة العدو على المسلمين وما يكون في ذلك من السبي والقتل وإبطال دين الله عزّ وجل وغيره من الفساد»[٣].

وهذا الحديث يؤكّد ما قلناه سابقاً من أنّ حرمة الفرار من الزحف تعمّ الجهاد الدفاعي، حيث إنّ فقراته واضحة في الدفاع، ولا سيما آخره من السبي والقتل وإبطال دين الله و..

هذا، وطرق الشيخ الصدوق إلى محمّد بن سنان في أخبار العلل متعدّدة[٤]، وبعضُ هذه

---

(١) أي غضبه سبحانه.

(٢) الكافي ٥: ٤١؛ ونهج البلاغة: ١٨١؛ وتاريخ الطبري ٤: ١٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٦٠ ـ ٦١، ٨٧، ٩٥ ـ ٩٦.

(٣) عيون أخبار الرضا ٢: ٩٩؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٥٦٥ ـ ٥٦٦؛ وعلل الشرائع ٢: ٤٨١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٨٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٩، ح٢.

(٤) انظر: خاتمة وسائل الشيعة ٣٠: ٩٣، ١٢٠، رقم: ٢٨١ و أ.

الطرق ضعيف لا أقل بجهالة علي بن العباس في أحدها، ومحمّد بن علي الكوفي في ثانيها. أمّا الطريق الثالث ففيه محمد بن علي ماجيلويه وهو ثقةٌ بناء على كثرة الرواية، وشيخوخة الإجازة[1]، وإلا فالطريق ضعيفٌ برمّته. هذا فضلاً عن ورود محمّد بن سنان نفسه فيه.

الرواية الثالثة: خبر عقيل الخزاعي، أنّ أمير المؤمنينعليه السلام كان إذا حضر الحرب يوصي المسلمين بكلماتٍ فيقول: «تعاهدوا الصلاة.. ثمّ إنّ الرعب والخوف من جهاد المستحقّ للجهاد والمتوازرين على الضلال ضلالٌ في الدين، وسلب للدنيا مع الذلّ والصغار، وفيه استيجاب النار بالفرار من الزحف عند حضرة[2] القتال، يقول الله عز وجل: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفاً فَلا تُوَلُّوهُمُ الأَدْبَارَ**﴾ (الأنفال: ١٥)؛ فحافظوا على أمر الله عزّ وجل في هذه المواطن التي الصبر عليها كرم وسعادة..»[3].

والرواية، إضافةً إلى استحضارها مفهوم الفرار من الزحف في حروب المسلمين فيما بينهم، مما يؤيّد ما تقدّم، دالّة بوضوح على حرمة الفرار الموجبة مخالفتها لاستحقاق النار، لكنّها ضعيفة السند، حيث رواها إبراهيم بن هاشم مرسلةً عن بعض أصحابه، والخزاعيُّ فيها مجهول[4]، فلا يعتمد عليها سوى للتأييد.

الرواية الرابعة: خبر يزيد بن إسحاق (إسماعيل)، عن أبي صادق، قال: سمعت عليّاًعليه السلام يحرّض الناس في ثلاثة مواطن: الجمل، وصفين، ويوم النهر، يقول: «عباد الله، اتقوا الله، واثبتوا واذكروا الله كثيراً لعلّكم تفلحون..»[5].

والرواية كسابقتها في أمر الدلالة مع تعبير «اثبتوا»، وكذا السند؛ حيث نقلها الكليني عن

---

(١) انظر حول الثلاثة: معجم رجال الحديث ١٣: ٧٢ ـ ٧٣، رقم: ٨٢٣٦ ـ ٨٢٣٩، و١٨: ٥٨ ـ ٥٩، رقم: ١١٤٢٧ ـ ١١٤٢٩.

(٢) الحضرة في اللغة العربية بمعنى الحضور أو موضع الحضور أو قُرب الشيء، ومراده من حضرة القتال أي حضور القتال وحلوله ووقوعه أو شُرُف وقوعِه. وهذا غير مصطلح الحضرة في الأدبيّات الصوفية والعرفانيّة بمعنى محضر الذكر وجلسته تارةً أو الحضور والمقام الإلهي أخرى، وغير ذلك.

(٣) الكافي ٥: ٣٨ ـ ٣٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩٣ ـ ٩٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣٤، ح١.

(٤) انظر حوله: معجم رجال الحديث ١٢: ١٧٦، رقم: ٧٧٥٩؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٥: ٢٥٦.

(٥) الكافي ٥: ٣٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩٤ ـ ٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣٤، ح٢.

يزيد بن إسحاق دون ذكر سنده إليه، كما أنّ الحرّ العاملي نقلها عن الكليني واضعاً يزيد بن إسماعيل مكان إسحاق، فلعلّ النسخة الواصلة إليه فيها هكذا، كما أنّ نسخة الفيض الكاشاني للكافي[1] موافقة لنسخة الحرّ العاملي المختلفتين مع النسخة المطبوعة اليوم من الكافي. ويظهر من الرواية في كتاب وقعة صفين لنصر بن مزاحم أنّ سندها هكذا: عمر بن سعد، عن إسماعيل بن يزيد [يعني ابن أبي خالد]، عن أبي صادق، عن الحضرمي..[2]، فيما يذكر الطبري الرواية في تاريخه بهذا الإسناد: قال أبو مخنف: وحدّثني إسماعيل بن يزيد، عن أبي صادق، عن الحضرمي..[3]. فنحن أمام ثلاثة أشكال للإسم: إسماعيل بن يزيد، ويزيد بن إسماعيل، ويزيد بن إسحاق!

وعلى أيّة حال، وكيف كان، فالسند ضعيف، ولا أقلّ بأبي صادق وهو كيسان بن كليب المجهول الحال، أو كليب بن شهاب، وهو مجهول الحال أيضاً.

الرواية الخامسة: خبر المفضّل بن عمرو ومحمّد بن مسلم بطريقين مختلفين، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام لأصحابه: «إذا لقيتم عدوّكم في الحرب فأقلّوا الكلام، واذكروا الله عز وجلّ، ولا تولّوهم الأدبار، فتسخطوا الله تبارك وتعالى وتستوجبوا غضبه..»[4].

والرواية واضحة الدلالة على الموضوع وهي ـ كسائر الروايات ـ لا تزيد في هذا الموضوع على ما أعطتنا إيّاه الآيتان السابقتان، كما أنّها بقرينة صدورها عن أمير المؤمنين لأصحابه دالّة على شمول الحكم للحرب مع غير الكفّار أيضاً، وهذا هو المطلب الجديد الذي تعطينا إيّاه بعض هذه الروايات على تقدير الفصل بين وجوب الجهاد ووجوب الثبات.

وفي أحد طريقي هذه الرواية ورد عبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ، وهو ضعيفٌ غالٍ ليس بشيء كما يقول النجاشي، فلا يعمل برواياته حتى لو جاء في أسانيد كامل الزيارات[5]، أمّا الطريق

---

(١) انظر: الوافي ١٥: ١٠٧.

(٢) وقعة صفين: ٢٠٤.

(٣) تاريخ الطبري ٤: ٦ ـ ٧.

(٤) الكافي ٥: ٤٢؛ والخصال: ٦١٦ ـ ٦١٧؛ وتحف العقول: ١٠٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣٤، ح٥.

(٥) انظر: الفهرست: ٢١٧؛ ومعجم رجال الحديث ١١: ٢٥٨ ـ ٢٦٠، رقم: ٦٩٦٢.

الآخر فورد فيه ابن جمهور، عن أبيه، وهو محمّد بن جمهور الضعيف[١]، فالخبر ضعيف السند.

الرواية السادسة: خبر ابن محبوب، قال: كتب معي بعضُ أصحابنا إلى أبي الحسنعليه السلام يسأله عن الكبائر: كم هي؟ وما هي؟ فكتب: «الكبائر.. والسبع الموجِبَات: قتل النفس الحرام.. والفرار من الزحف»[٢].

والرواية واضحة الدلالة على أصل الموضوع، بل قد يُفهم منها كون الفرار من الزحف محرّم مستقلّ بنفسه، ولكنّها مشكلة سنداً؛ لأنّ ابن محبوب لا يحدّد لنا من نقل الرسالة ومن نقل جوابها، فتكون مرسلةً حينئذ. ومسألة العلم بالخطّ ومعرفة أنّه خطّ الإمام، سبق أن ناقشناها في مواضع أُخَر، فيصعب الوثوق بصدور الرواية، ولو عبّر عنها غير واحدٍ بأنّها صحيحة ومعتبرة سنداً.

الرواية السابعة: خبر عبد العظيم بن عبد الله الحسني، قال: حدّثني أبو جعفر الثانيعليه السلام، قال: سمعت أبي يقول: سمعت أبي موسى بن جعفرعليه السلام يقول: «دخل عمرو بن عبيد على أبي عبد الله و.. ثم عددّ الكبائر، وقال ـ والفرار من الزحف؛ لأنّ الله عز وجل يقول: ﴿**وَمَنْ يُوَلِّهِمْ..**﴾...»[٣].

ودلالة الرواية واضحة، كما أنّ الظاهر صحّة السند أيضاً.

الرواية الثامنة: خبر عبيد بن زرارة، قال: سألت أبا عبد اللهعليه السلام عن الكبائر؟ فقال: «هنّ في كتاب عليّ سبع: الكفر بالله.. والفرار من الزحف..»[٤].

والرواية دلالتها واضحة والظاهر صحّة سندها أيضاً.

---

(١) انظر حوله وما قيل فيه: معجم رجال الحديث ١٦: ١٨٩ ـ ١٩٢، رقم ١٠٤٣٩. وقد وثقه السيد الخوئي لكنّه غير صحيح.

(٢) الكافي ٢: ٢٧٦ ـ ٢٧٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٣١٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس،، باب ٤٦، ح١. والظاهر أنّ المراد بـ "الموجِبات" أنّها توجب النار.

(٣) الكافي ٢: ٢٨٥ ـ ٢٨٧؛ وعلل الشرائع ٢: ٣٩١ ـ ٣٩٢؛ وعيون أخبار الرضا ١: ٢٥٧ ـ ٢٥٨؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٥٦٣ ـ ٥٦٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٣١٨ ـ ٣٢٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٤٦، ح٢.

(٤) الكافي ٢: ٢٧٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٣٢١ ـ ٣٢٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٤٦، ح٤.

ومثل هذه الرواية في تعداد الكبائر عدّة روايات أخَر، كخبر محمّد بن مسلم الضعيف السند بمحمّد بن عيسى عن يونس، وخبر مسعدة بن صدقة، وخبر أبي بصير، وخبر أبي الصامت، وخبر عبد الرحمن بن كثير، ومرسلة محمّد بن أبي عمير، وخبر عبيد بن زرارة، وخبر أحمد بن عمر الحلبي، وخبر الفضل بن شاذان، وخبر أبي هريرة، وخبر محمّد بن مسلم؛ وخبر الأعمش، ومرسلة الطبرسي والكراجكي و..[1] وهي ذات مضمون واحد من جهة موضوعنا هنا. وهذه الروايات التي تزيد على الخمس وعشرين رواية، بعضُها صحيح السند وبعضها ضعيفه، وهي تعضد بعض المضامين التي توصّلنا إليها في البحث القرآني.

فالسنّة الشريفة ـ إلى جانب القرآن ـ تحكم بحرمة الفرار من الزحف.

أمّا الإجماع الإسلامي، فنحن نسلّمه، لكنّه واضح المدركيّة بعد وجود الآيات والروايات في الموضوع، فلا داعي لإطالة الكلام فيه.

كما أنّه من الواضح أنّ مجموع هذه الروايات، فضلاً عن الإجماع، ناظر إلى ما تدلّ عليه الآيات القرآنيّة[2] فهي وإن لم تذكر الاستثناءات الموجودة في الآية لكنّها مأخوذة ثبوتاً فيها؛ لعدم وجود إطلاقٍ لها، بل هي محكومة للمعطى القرآني، ولا سيما ما جاء بلسان تعداد الكبائر.

٣ـ حكم الفرار من الزحف ومسألة النسخ

سبق أن أشرنا هنا وفي مبحث شرط المكنة في الجهاد، إلى أنّ العديد من الفقهاء ربطوا مسألة الفرار من الزحف بمسألة شرط المكنة، بمعنى أن يكون الأعداء على الضّعف من عدد المسلمين أو أزيد، فإذا كانوا على الضّعف أو أقلّ لم يجز الفرار وإلا جاز، وقد قلنا في بحث شرط المُكنة أنّ آيات الضعف وما زاد واردةٌ في الأعمّ من حصول الزحف والتلاقي أو قبل وقوعهما، فهي تتحدّث عن أصل التكليف بالجهاد وأنّه مربوطٌ بالمكنة، فإذا قلنا بأنّ شروط وجوب الجهاد هي شروط حدوثيّة وبقائيّة معاً، كما هو الصحيح وفق ما تقدّم، كان معنى ذلك جواز الفرار إذا

(١) راجع: تفصيل وسائل الشيعة ج ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، باب٤٦، ح٦، ١٣، ١٦، ٢٠، ٢٢، ٢٧، ٢٨، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧..

(٢) انظر: فضل الله، الجهاد: ٢٠٠.

التقى الجيشان وبان أنّ جيش العدوّ أكثر من الضعف، إلا إذا طرأ عنوانٌ ثانويّ آخر أو قلنا بالعنوانية والموضوعيّة في حرمة الفرار، وسيأتي.

وهذا كلّه بحثناه فيما سبق، إلا أنّ هنا بحثاً عند الفقهاء والمفسّرين، وهو أنّ الظاهر من آيتَي: الفرار من الزحف ووجوب الثبات عدم جواز الفرار بعد تلاقي الجيشين مطلقاً، سواء كانت قوّة الأعداء على الضعف من قوّة المسلمين أو أكثر أو أقلّ، وهذا معناه أنّه عندما نزلت آيات الضّعف تكون قد نسخت آيات الفرار من الزحف، وقد نُسب هذا القول لعطاء بن أبي رباح (١١٤هـ) من قدماء المفسّرين[1]، ولعلّ ما يعزّزه ما عُرف من تَقَدُّم آية الفرار من الزحف زمنيّاً على آيات الضّعف.

إلا أنّ نظريّة النسخ هنا يمكن مناقشتها:

أوّلاً: إنّ هذا ليس نسخاً بالمعنى المصطلح الأصولي الخاصّ المتأخّر الذي بات معروفاً، فأقصى ما هنالك أنّ آية الفرار من الزحف كانت مطلقة شاملة للحالات جميعها، وأنّ آيات الضّعف خصّصتها كما خصّصت سائرَ أدلّة الجهاد بحال المكنة. والتخصيص والتقييد ليسا من النسخ المصطلح المتأخّر في شيء، وإنّما هما من النسخ بمعناه القديم الذي سبق أن أشرنا إلى أنّه يشمل مثل حالات التخصيص والتقييد بالمنفصل، ولعلّ هذا هو مقصود عطاء بن أبي رباح الذي يُحسب على المتقدّمين.

لكن بين آيتي الضّعف والعشرة أضعاف نحن قبلنا وجود نسخ، غير أنّ هذا لأنّه لا توجد حالة تخصيص ولا تقييد بينهما، أمّا هنا فآية الفرار وآية الثبات ليست فيهما إشارة إلى هذا الموضوع فتكون في مرحلة لاحقة على مرحلة إعداد الشروط الفرديّة والعامّة للجهاد؛ فيتقدّم عليها أيُّ شرط من هذه الشروط ويقيّدها أو يخصّصها، وهذا ما يتأكّد إذا قلنا بأنّ آية الفرار ليست إنشاءً لحكمٍ جديد وإنّما هي نحو بيانٍ لوجوب الجهاد نفسه.

ثانياً: إذا بُني على أنّ حكم الفرار من الزحف مختصّ بما بعد تلاقي الجيشين، وأنّه لا ربط له بدليل الجهاد، وقلنا في المقابل بأنّ مسألة المكنة مختصّة بشروط الجهاد حدوثاً، كما قد توحيه بعض الكلمات، فلا نسخ هنا ولا حتى تخصيص؛ لأنّ المفروض حينئذ حرمة الفرار من الزحف بعنوانه

---

(١) راجع ـ على سبيل المثال ـ: البيان في تفسير القرآن: ٣٥١.

حتى لو كان وجوب الجهاد ساقطاً؛ لعدم وجود أيّ ارتباط بين الحكمين، فدعوى النسخ على هاتين النظريّتين لا أساس لها.

ثالثاً: بقطع النظر عما تقّدم، لا يعقل تصوّر نسخ آية الفرار مطلقاً على تمام المباني والنظريات؛ إذ لو كانت منسوخة ملغيّةً عملاً أو انتهت بمعركة بدر كما قيل، لما كان هناك معنى لعشرات الروايات الواردة في مصادر الفريقين عن النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل بيته ـ عليهم السلام ـ في بيان حرمة الفرار من الزحف، بل وأنّه من الكبائر والموبقات، فإذا كان هذا الحكم قد نُسخ كليّاً فإنّ صدور هذا العدد من الروايات سيكون مناقضاً له، وهو عددٌ ليس بالسهل، ولا سيما أنّه ورد في مصادر الفريقين، كما ورد بأسانيد صحيحة وضعيفة، وليس له معارضٌ ينفي أصل الحرمة إطلاقاً؛ وإذا كانت هناك مصلحة في الكذب على الرسول في هذه الروايات في الوسط السنّي، مثل حاجة الخلفاء المسلمين إلى مثل هذه النصوص كي يحثوا الجيش الإسلامي على الثبات لتحقيق مكاسب عسكريّة في الفتوحات وغيرها، فإنّ مصالح هذه الروايات غير واضحة في الوسط الشيعي، حيث قلّ حضور هذا المفهوم عندهم بعد شهادة الإمام عليّ بن أبي طالب.

وعليه، فاحتمال النسخ غير وارد؛ كاحتمال اختصاص الآية بمعركة بدر، وفق ما تقّدم.

المحور الثاني

توقيت الشروع في الحروب

تمهيد في تبيين الفكرة

الذي يبدو من كلمات الفقهاء استحباب أن يكون الشروع بالقتال بعد الزوال، وفي بعض العبارات كراهته قبل الزوال، وفي بعضها الثالث الجمع بين تعبيرَي الاستحباب بعد الزوال والكراهة قبله، كما في مثل "شرائع الإسلام"[1].

وقد ذكرت في كلماتهم تعليلاتٌ لذلك، فعلّل بعضهم ـ كما في مسالك الأفهام[2] ـ بأنّه بعد الزوال يكون أقرب إلى الليل فيقلّ القتل، فيما جاء في تعليلات أُخَر ـ كما في الروضة البهيّة وجواهر الكلام وغيرهما[3] ـ بأنّ في هذا الوقت تفتح أبواب السماء وتنزل الرحمة والنصر، وسوف يأتي أنّ هذه التعليلات قد وردت في لسان الرواية.

المستند الفقهي لتوقيت الشروع في الحرب

ودليل الفقهاء على هذا الحكم المعروف بينهم هو:

أوّلاً: خبر يحيى بن أبي العلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان أمير المؤمنين لا يقاتل حتى تزول الشمس، ويقول: تفتح أبواب السماء، وتقبل الرحمة، وينزل النصر، ويقول: هو أقرب إلى الليل وأجدر أن يقلّ القتل ويرجع الطالب، ويفلت المنهزم»[4].

---

(١) شرائع الإسلام ١: ٢٣٧.

(٢) مسالك الأفهام ٣: ٢٧.

(٣) انظر: الروضة البهيّة ٢: ٣٩٤؛ ومسالك الأفهام ٣: ٢٧؛ وجواهر الكلام ٢١: ٨١.

(٤) الكافي ٥: ٢٨؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٧٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٦٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد

وهذه الرواية إذا نوقش في مطلعها من حيث إنّ سيرة الإمام عليّ آنذاك قد لا تدلّ حتى على الاستحباب؛ لاحتمال كون ذلك من مصالح الحرب آنذاك، وهو احتمالٌ معقول، فإنّ القسم الثاني منها دالّ على أنّ هذا التوقيت له ارتباط ببعدٍ غيبيّ بدرجةٍ ما كنزول النصر وإقبال الرحمة وفتح أبواب السماء، مما يعطيه قوّةً في الدلالة العامّة.

ويمكن مناقشة الرواية:

١ ـ بما ذكره الشيخ محمد مهدي شمس الدين، من أنّ الظاهر من الرواية ـ بقرينة صدورها عن الإمام عليّ وحديثها عن قلّة القتل و.. ـ أنّ الحكمة في هذا التوقيت أن لا تُسفك الدماء الكثيرة بين المسلمين، لا في حرب الكفار مع المسلمين، فيكون هذا الحكم خاصّاً بحالات الحرب القائمة بين المسلمين والمبنيّة على الشفقة والاحتياط قدر الإمكان، لا مطلقاً كما هو ظاهر كلمات الفقهاء[١].

وهذه الملاحظة جيّدة إذا ثبت أنّ الرغبة في مقاتلة الكفار تميل أيضاً إلى مزيد القتل لهم، مع أنّه قد يقال بأنّ هذه الخصوصيات مشتركة في حربَي الكفّار وأهل القبلة، فالحرب في الإسلام تهدف هزيمة الآخر لا قتله، فهي تهدف رجوعه عن اعتدائه وانهزامه، وهذا ما ينسجم مع تركيب الرواية أيضاً.

٢ ـ قد يناقش في سند الرواية بأنّ لها ثلاثة أسانيد إلى يحيى بن أبي العلاء، وبعضُ هذه الأسانيد صحيح، إلا أنّ الكلام في يحيى نفسه، حيث لم يرد فيه أيّ توثيق. غاية الأمر أنّ النجاشي وثّق شخصاً اسمه: يحيى بن العلاء. وقد ذهب جماعة إلى وحدة الرجلين، لكنّ البرقي عدّهما معاً مما يعني أنّهما متغايران، ولذلك مال السيد الخوئي إلى تغايرهما، ومع تغايرهما لا يبقى بيدنا توثيقٌ ليحيى بن أبي العلاء، فتكون الرواية ضعيفة السند بطرقها كافّة.

وبعبارة أخرى: لقد ذكر الطوسيّ[٢] ابنَ أبي العلاء بلا مدح أو قدح، والظاهر أنّ يحيى بن أبي العلاء والخزاعي والرازي واحد. وقد ذكر السيد الخوئي أن يحيى بن أبي العلاء رجل من

العدو، باب ١٧، ح٢.

(١) جهاد الأمة: ٤٤٢.

(٢) انظر: الفهرست: ٢٦٢ ـ ٢٦٣؛ والرجال: ١٤٩.

أصحاب الباقر، وليس له كتاب، ويحيى بن أبي العلاء رجل آخر من أصحاب الصادق، وهو صاحب الكتاب على قول الشيخ، ويحيى بن العلاء أيضاً من أصحاب الصادق، وهو صاحب الكتاب على قول النجاشي وهو الموثق[1]، ومرجّح هذا الكلام أنّ البرقي ذكر يحيى بن العلاء ويحيى بن أبي العلاء وأنّهما اثنان وذلك بشكل صريح، وهذا لا أقلّ يحدث التردّد في وحدة هذين الرجلين، ولولا ذلك ما كان بعيداً أن يكونا رجلاً واحداً وحصل سقط لكلمة (أبي) في نسخة النجاشي، ولاسيما أنّ يحيى بن العلاء الذي عنونه النجاشي ليس له ذكر في كتب الحديث، وعلى أيّة حال فيحيى بن العلاء ثقة ويحيى بن أبي العلاء مجهول الحال.

وهذه الملاحظة ـ إذا تمّت ـ جيّدة.

ثانياً: الاستناد إلى المرويّ عن أبي عبد الله الحسين عليه السلام، من أنّه إنّما بدأ القتال مع جيش عمر بن سعد بعد الزوال وإتمامه الظهرين، وهذا شاهدٌ على الاستحباب أيضاً[2].

وهذا الوجه غير صحيح، إذ الفعل غير المتكرّر من النبيّ أو الإمام المنصوص لا يفيد أزيد من الإباحة إلا مع قرينةٍ خاصّة، كما بحثناه في أصول الفقه مفصّلاً، ففعلٌ واحد من الإمام الحسين كيف يمكن استفادة الاستحباب منه؟! ولعلّ له منطلقات أخرى تفرضها طبيعة الوضع آنذاك.

ثالثاً: الاستناد إلى الشهرة الفتوائية القائمة في هذا المجال.

وهو أيضاً ضعيف؛ لوضوح مدركيّتها بعد وجود الرواية المتقدّمة؛ فضلاً عن عدم حجيّة الشهرة الفتوائيّة في حدّ نفسها، ولا سيما في مثل أبواب المستحبّات والمكروهات التي كانوا يعتمدون فيها ـ انطلاقاً من قاعدة التسامح في أدلة السنن ـ على أدنى دليلٍ أو وجه.

وعليه لم يثبت وجوب استحباب أو كراهة هنا في موضع بحثنا، وبخاصّة بعد كون الرواية الواردة ـ ولو تمّت سنداً ـ آحاديّةً ظنيّة، ولا نقول بحجيّة خبر الواحد الظنّي. لكن بصرف النظر عن هذا كلّه وعن المناقشات التي سجّلناها على الوجوه الثلاثة المتقدّمة، يجب تقييد الحكم هنا مهما كان بما تقتضيه مصالح الحرب بحسب النظر العقلائي. وهذا التقييد منشؤه مقيِّد لبّي

---

(١) انظر: معجم رجال الحديث ٢١: ٢٥ ـ ٢٧.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٨١.

متصل، وهو أنّ باب الحرب ليس باباً تعبّدياً صرفاً، وإنّما له أهدافه المحدّدة في الجملة، وهو تحقيق النصر والتوصّل إلى النتائج، كما أشارت إلى ذلك الرواية نفسها الواردة هنا، وهذا معناه أنّ طبيعة الحرب يجب أن تخضع لمعايير استجلاب النصر من الناحية العقلانيّة، فتقيَّد هذه الأدلّة بمصالح المعركة، ولا يتوقّف عندها توقّفاً تعبديّاً مطلقاً.

الإغارة ليلاً

وعلى الخطّ نفسه، تأتي مسألةٌ فقهيّة أخرى، وهي كراهة الإغارة ليلاً أو تبييت العدو، والتي صرّح بها الفقهاء في مصنّفاتهم، بمعنى أن يُغير المسلمون على الكافرين في الليل. وقد عُلّل ذلك بأنّ في ذلك قتل النساء والأطفال ممّن لا يجوز قتله[1]. وربما يكون من أسبابه أيضاً إمكانيّة قتل أفراد الجيش بعضهم بعضاً دون انتباه.

ولعلّ المستند في ذلك ما جاء من طرق الشيعة الإماميّة في صحيحة عبّاد بن صهيب، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ما بيّت رسول الله صلى الله عليه وآله عدوّاً قطّ (ليلاً)»[2]، **وما جاء من طرق أهل السنّة** من أنّه صلى الله عليه وآله كان إذا طرق العدو ليلاً لم يغر حتى يصبح، كما في رواية أنس بن مالك[3].

وهذه الروايات والشواهد أقصى ما تدلّ عليه ـ بقطع النظر عن معارضتها بما قيل عن إغارة الرسول على بنى المصطلق ليلاً، ومعارضتها لخبر المهلّب بن أبي صفرة ـ برواية ابن داود ـ قال: أخبرني من سمع النبيّ صلى الله عليه وآله، يقول: «إن بيّتم فليكن شعاركم "حم" "لا ينصرون"»[4] بناء على كونها للمعلوم وهو الأرجح لا للمجهول، ما لم نقل بأنّها مجرّد جملة شرطيّة تقديريّة ـ هو استحباب الإغارة في النهار أو كراهة الإغارة في الليل في ظروف الحرب آنذاك، ولا يحرز

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: المصدر نفسه ٢١: ٨٢.

(٢) الكافي ٥: ٢٨؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٧٤؛ والوافي ١٥: ٩٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٦٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٧، ج١. وتعبير «ليلاً» موجود في التهذيب وتفصيل وسائل الشيعة، وغير موجود في الكافي ولا في الوافي، ومعنى التبييت هو الإيقاع بالعدوّ ليلاً، فالكلمة على تقدير وجودها أشبه بالحال المؤكّدة.

(٣) مسند الشافعي: ٣١٧ ـ ٣١٨؛ ومسند أحمد ٣: ١٥٩؛ وصحيح البخاري ١: ١٥١، و٤: ٥.

(٤) سنن أبي داود ١: ٥٨٤.

التعدّي، إذ ليس في الرواية الشيعيّة ولا السنيّة إشارة إلى ربط الموضوع بمطلبٍ ثابت كالمطلب الغيبي؛ ولعلّ أخلاقيّات الحرب أو ضروراتها آنذاك كانت تستدعي ذلك الأمر الذي لم يعد له وجود اليوم، فالإنصاف أنّه يصعب الأخذ بالحكم في هذه المسألة مع الشكّ في تاريخيّتها، وفقاً لما حقّقناه في محلّه.

المحور الثالث

الشعار في الحرب

تمهيد في توضيح الموضوع ومفهوم الشعار

تحتمل كلمة "الشعار" في ذاتها، وفقاً لثقافات الحروب القديمة، ثلاثة معانٍ:

أ ـ الراية التي يضعون عليها كلمةً تميّز الجيش ويعتبر بقاؤها مرتفعةً علامة على قوّة الجيش وتماسكه.

ب ـ العلامة التي كانوا يتميّزون بها في ملابسهم أحياناً، مثل وضع خرقة معيّنة بلونٍ ما على سواعدهم أو نحو ذلك.

ج ـ كلمةٌ أو جملةٌ يردّدها المقاتلون في كلّ معركة، وهذا هو المعنى المقصود عادةً في هذا البحث الفقهيّ والذي يشير إليه المؤرّخون والمحدّثون واللغويّون، فيكون بمعنى العلامة.

ويبدو من أسباب ترديدهم لكلمةٍ أو جملةٍ ما ـ كما يذكرون ـ أنّه بترديد الشعار يميّز كلّ مقاتل جماعتَه عن الجماعة الأخرى، فلا تختلط السيوف فيقتل المقاتل من في جيشه دون عدوّه، وذلك أنّهم في كثير من الأحيان كانوا يتلثّمون في الحروب، فكان الشعار وسيلة التعارف، وربما يُكتب الشعار على الراية فيتداخل المعنى الأوّل والثالث. وقد يكون الشعار لإثارة الحماس، كما ذكره غير واحدٍ مثل السيد محمّد الصدر[1]، أو نوعاً من التفاؤل بمضمونه، أو إلقاء الرعب في نفوس أفراد جيش العدوّ، وربما يكون التفسير المتعارف أكثر تاريخيّاً في الشعار هو الكلمة التي تهدف تعارف المقاتلين، ولهذا ورد في خبر المهلّب بن أبي صفرة ـ برواية ابن داود ـ قال: أخبرني من

---

(١) انظر: ما وراء الفقه ٢: ٣٩٣. وربما يؤيّده بتأييدٍ ضعيف خبرُ عتبة بن فرقد أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله رأى في أصحابه تأخّراً، فنادى عليهم: «يا أصحاب سورة البقرة» (مجمع الزوائد ٥: ٣٢٧)، لو فرضناه شعاراً.

سمع النبيّ صلى الله عليه وآله، يقول: «إن بيّتم فليكن شعاركم "حم" "لا ينصرون"»[١]. وذلك أنّ الربط بين التبييت ـ وهو الإغارة ليلاً ـ والشعار إنّما هو للتمييز حيث لا يوجد ضوء.

وقد تعارف العرب قبل الإسلام فيما يبدو على مسألة الشعار، وكانت لكلّ قبيلة شعارها، ثمّ جاء المسلمون وتعارف بينهم أيضاً أن يكون لهم شعار في كلّ حرب، بل قد يكون في الحرب الواحدة شعارات عدّة تحمل واحداً منها كلّ مجموعة، فالمهاجرون قد يكون لهم شعار والأنصار شعارٌ آخر مثلاً، كما ورد في بعض المرويّات التاريخيّة، ومنها ما جاء في خبر سمرة بن جندب، قال: «كان شعار المهاجرين عبد الله، وشعار الأنصار عبد الرحمان»[٢].

وقد ذكر الفقهاء في مباحث الجهاد استحباب الشعار في الحرب، أو عبّروا بـ «ينبغي»[٣]، لكن اعتبر الشيخ شمس الدين أنّه لا يوجد حكمٌ شرعيّ بالاستحباب هنا، وأنّ الفقهاء اشتبهوا في فهم القضية، وإنّما ذلك من ضرورات الحرب وفنونها آنذاك لا غير، فالعبرة بما يراه قادة الحرب والجيش من وسائل وأدوات، وتوجد بدائل لهذا الموضوع اليوم مثل الأعلام التي توضع على الطائرات أو السفن أو.. لتمييزها عن غيرها[٤].

مستندات استحباب الشعار، تفكيك وتحليل

والمستند للقول بالاستحباب هنا هو الروايات، وهي:

الرواية الأولى: صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «شعارنا يا محمّد يا محمّد، وشعارنا يوم بدر: يا نصر الله اقترب، وشعار المسلمين يوم أحد: يا نصر الله اقترب، ويوم بني النضير: يا روح القدس أرح.. ويوم صفين: يا نصر الله، وشعار الحسين عليه السلام: يا محمّد، وشعارنا: يا محمّد»[٥].

والرواية ـ كما هو واضح ـ تامّة السند بصرف النظر عن إبراهيم بن هاشم، كما أنّها تتحدّث

---

(١) سنن أبي داود ١: ٥٨٤.

(٢) سنن سعيد بن منصور ٢: ٣٢٥؛ وسنن أبي داود ١: ٥٨٤.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: جواهر الكلام ٢١: ٥٥.

(٤) جهاد الأمّة: ٤١٦ ـ ٤١٧.

(٥) الكافي ٥: ٤٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٣٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥٦، ح١.

عن شعار المسلمين في أكثر من معركة كبدر وأُحُد وبني النضير والطائف وبني قينقاع وحنين والأحزاب وبني قريظة والمريسيع والحديبية والفتح و.. وحتى الحروب الداخليّة، مما يعطي مفهوم الشعار معنى أوسع من خصوص الحرب الإسلاميّة مع الكفار.

وقد سجّل العلامة شمس الدين على الرواية أنّها في مطلعها وخاتمتها ذكرت شعار الأئمّة بعد الحسين، وهو «يا محمد»، مع أنّه لم تكن لأهل البيت بعد الحسين حركات مسلّحة، ولا يعلم حتى مدى شرعيّة الثورات الشيعيّة التي ظهرت في عصر جعفر الصادق ومن بعده، من هنا يثار احتمال في أن يكون المراد من الشعار في هذا المقطع هو شعار الحياة ومنهجها وأنّ أهل البيت يسيرون على نهج الرسول صلى الله عليه وآله[١].

وهذا المقدار غير واضح؛ فإنّ تعبير الإمام الصادق بكلمة «شعارنا» غير ظاهر في أنّ ذلك شعاره الخاصّ، بل قد يكون إشارة إلى شعار أهل البيت، ولو كان مع الإمام المهديّ منهم، ويشهد لمبدأ التعميم في الدلالة هنا ما جاء في صدر الرواية حيث عبّر «وشعارنا يوم بدر..»، فإنّ تشابه الكلمتين يؤكّد على أنّه قد يراد معنى أوسع، لا سيما مع كثرة التعبير عن قيام المهديّ بأنّه قيامهم وثورتهم ودولتهم و.. فهذا الاحتمال أقرب عرفاً إلى الاحتمال الذي طرحه شمس الدين؛ لأنّ سياق الرواية حديثٌ عن غزوات وما في قوّتها، فجعل هذا المقطع لوحده إشارة إلى نهج حياة دون شعار حرب إخراجٌ للمقطعين عن السياق، وفيه بعض الغرابة عرفاً.

وعلى أيّة حال، فهذه الرواية لا يستفاد منها شيء هنا؛ إذ غاية ما فيها أنّها تخبرنا عن شعار المسلمين في غزواتهم وحروبهم، وحتى لو دلّت على استحبابه في حقّهم، فهي لا تفيد الإطلاق الزمكاني في هذا الاستحباب، إذ ليست بصدد بيانه كما هو واضح، فلا يستند إليها في بحثنا؛ لاحتمال اختصاص المصلحة في الشعار بذلك الزمان أو بزمان المهديّ.

ومثل هذه الرواية الكثير من الروايات الموجودة في كتب المسلمين الحديثيّة والتاريخيّة، والتي تتحدّث عن شعار المسلمين في هذه الحرب أو تلك، في العصر النبويّ أو بعده، فنكتفي بذكر هذه هنا والتعليق عليها، بلا حاجة لتكرار كلّ تلك الروايات التي ليست فيها إشارات تشريعيّة وفقهيّة.

---

(١) جهاد الأمّة: ٤١٩.

الرواية الثانية: خبر السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قدم أناس من مُزَيْنَة[(١)] على النبيّ صلى الله عليه وآله فقال: «ما شعاركم؟» قالوا: حرام، قال: «بل شعاركم: حلال»[(٢)]. وفي خبر أبي إسحاق جاء: قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «يا بني عبس، ما شعاركم؟» قالوا: حرام، قال: «بل شعاركم حلال»[(٣)].

والرواية:

أ ـ أمّا من ناحية السند، فضعيفة بالإرسال؛ حيث رواها إبراهيم بن هاشم عن بعض أصحابه عن السكوني، فلا يعتمد عليها لو سلّمنا وثاقة السكوني. كما أنّها مبتلاة بالإرسال في مصنّف الكوفي.

ب ـ وأمّا من ناحية الدلالة، فأقصى ما تدلّ عليه ـ لو كان المراد منها شعار الحرب لا شيئاً أعمّ ـ هو أنّ الرسول فضّل شعاراً آخر لهم، دون أن تشير الى وجوب اتخاذ الشعار أو استحبابه، فلعلّها أعراف قبليّة آنذاك، وقد أحبّ الرسول صلى الله عليه وآله أن يصحّح بعض الشعارات التي يعتمدونها في حياتهم، فلا يكون في الرواية دلالة على بحثنا هنا.

الرواية الثالثة: مرسل الكليني، قال: «وروي أيضاً أنّ شعار المسلمين يوم بدر: يا منصور أمِت، وشعار يوم أحد للمهاجرين: يا بني عبد الله يا بني عبد الرحمن، وللأوس: يا بني عبد الله»[(٤)].

والرواية ـ مضافاً إلى ضعفها بالإرسال الشديد حيث لم يذكر لها الكليني سنداً من رأس، لا سيما مع تعبيره بـ«روي» ـ لا تفيد سوى الإخبار عن بعض شعارات المسلمين، دون إنشاء أحكامٍ شرعيّة، وبخاصّة أنّه تعارضها صحيحة معاوية بن عمار، حيث ذكرت شعار المسلمين يوم بدر: «يا نصر الله اقترب»، وليس: «يا منصور أمت»، وكذا الحال في أحد فليلاحظ، إلا إذا قيل بشمول

---

(١) قبيلةٌ عربيّة معروفة من حاجز في منطقة نجد، ولكن في زمن النبي كانت لهم مساكن تقع بين مكّة والمدينة فيكثر سماعهم لأخبار النبيّ بعد أن هاجر ليثرب. ومن مشاهير شعرائهم زهير بن أبي سُلمى.

(٢) الكافي ٥: ٤٧؛ ودعائم الإسلام ١: ٣٧٠؛ ونوادر الراوندي: ١٧٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٣٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥٦، ح٢.

(٣) مصنّف الكوفي ٧: ٥٦٠.

(٤) الكافي ٥: ٤٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٣٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥٦، ح٣.

الشعار لمثل الأعلام والرايات وأنّها تتنوّع، أو تنوّع الشعارات في الحرب الواحدة!

والنتيجة إنّه لم يقم دليل أساساً على استحباب اتخاذ الشعار، فضلاً عن وجوبه، بل الأمر متروك لخبرة المسلمين وحاجات المعركة بالنسبة إليهم الأمر الذي يختلف زمكانيّاً وظرفيّاً.

وقفة نقديّة قصيرة مع الشيخ شمس الدين في تحليل موضوع الشعار

من هنا، يظهر أنه لا حاجة لما ذكره الشيخ شمس الدين من جعل القضيّة شأناً بشرياً وحمل الروايات على ذلك، وإخراج الموقف من دائرة التشريع بسرعة، ولنا ملاحظة على كلامه؛ ذلك أنه احتمل أن تكون مسألة الشعار لتمييز المقاتل المسلم عن غيره حتى لا يقتل المسلمُ المسلمَ ذاكراً قضيّة الأعلام التي توضع مثلاً على الطائرات والسفن و.. كما تقّدم، ونحن نقول: تبعاً لما حقّقناه في تاريخيّة السنّة النبوية، فإنّنا نرى أنّ التاريخيّة لا تعني دوماً إلغاء الحكم وإخراجه عن مجال التشريع، كما فعل شمس الدين هنا، بل قد تعني توسعته، والمهم أن تخرجه عن شكله الحرفي، وهنا نقول: إذا ثبت أن الشعار كان لغاية حفظ المقاتلين وعدم قتلهم لبعضهم، فهذا لا يلغي الحكم، بل يعمّمه ويطوّره لمختلف أشكال الحماية بتطوّر الزمان، فيكون الحكم المضروب على الطائرة من مصاديق مفهوم الشعار بعد القيام بتجريد المفهوم عن حرفيّته وشكله التاريخي. إلا أنّه لم يثبت بدليلٍ خاص استحباب الشعار، فيجب على قادة الجند أن يرتؤوا أيّ طريقة لحماية الجيش، وهذا مبدأ ومقصد شرعي وعقلائي في باب الحرب.

المحور الرابع

المبارزة في الحرب

توضيحٌ مختصر لموضوع المسألة

يُقصد بالمبارزة أن يتصدّى مقاتلٌ من المسلمين لآخر من الكافرين، فيتقاتلان بمعزلٍ عن بدء الحرب، كما حصل بين الإمام عليّ ومرحب في خيبر، أو بينه وبين عمرو بن ودّ العامري، وقد كانت هذه العادة عُرفاً يستخدم في الحرب آنذاك أحياناً، واليوم لم يعد لهذه الطريقة وجود، لهذا نحاول أن نطلّ عليها إطلالاً، كي نستخلص منها بعض ما قد ينفع اليوم إذا وُجِد.

وقد وقع بحث بين الفقهاء في مبدأ شرعيّة المبارزة، وهل هي حلال أم حرام؟ كما تعرّضوا لطلبها من الآخرين بحيث يطلبها المسلم من غيره، وتعرّضوا أيضاً للاستجابة لطلبها فيما لو طلبها الكافر المحارب، وفي خضمّ هذه الأبحاث وقع حديث مهمّ بينهم في جواز المبارزة بدون إذن الإمام بين محرِّم وقائلٍ بالكراهة، وفي جواز الإعانة للمبارزة، وغير ذلك.

النصوص الحديثية والتاريخيّة في المبارزة

عمدة البحث هنا يدور حول الروايات الواردة، ومهمّها هو الآتي:

الرواية الأولى: خبر عمرو بن جميع، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سُئل عن المبارزة بين الصفّين بعد إذن الإمام؟ فقال: «لا بأس، ولكن لا يطلب إلا بإذن الإمام»[1].

هكذا وردت الرواية في كافي الكليني، لكنّها في تهذيب الطوسي وردت مرفوعةً من قبل عمرو بن جميع إلى أمير المؤمنين، وفيها: «..بين الصفّين بغير إذن الإمام..»[2].

---

(1) الكافي ٥: ٣٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٨٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣١، ح١.

(2) تهذيب الأحكام ٦: ١٦٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٨٩ ـ ٩٠.

ويبدو أنّ الرواية بنقل التهذيب أكثر انسجاماً بين السؤال والجواب منها بنقل الكافي، فلاحظ.

وظاهر الرواية بسنديها جواز أصل المبارزة في الجملة، كما أنّها تدلّ على شرط إذن الإمام في طلبها، وهذا ما يؤكّد دور الحاكم في تفاصيل الحرب.

إلا أنّ الرواية ضعيفة السند، ففي طريقها الثاني يوجد رفعٌ وإرسال، الأمر الذي يثير تشويشاً في اتصالها السندي وعدمه؛ لأنّ رواية التهذيب يرفع فيها عمرو بن جميع الخبرَ إلى أمير المؤمنين، دون أن يمرّ بالإمام الصادق، فيما في خبر الكافي يبدو السند خالياً من الإرسال والرفع ومسنداً عن الصادق، فيتردّد الأمر جدّاً. كما أنّ في كلا طريقيها يوجد معاذ بن ثابت، وهو رجلٌ مجهول، وكذلك عمرو بن جميع الضعيف عند علماء الرجال[١].

الرواية الثانية: خبر ابن القدّاح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «دعا رجل بعض بني هاشم إلى البراز، فأبى أن يبارزه، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: ما منعك أن تبارزه؟ فقال: كان فارس العرب وخشيت أن يغلبني (يقتلني)، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: فإنّه بغى عليك، ولو بارزته لغلبته (لقتلته)، ولو بغى جبلٌ على جبل لهُدّ الباغي»، وقال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ الحسين (الحسن) بن علي عليه السلام دعا رجلاً إلى المبارزة، فعلم به أمير المؤمنين عليه السلام فقال: لئن عدّت إلى مثل هذا (مثلها) لأعاقبنّك، ولئن دعاك أحدٌ إلى مثلها فلم تجبه لأعاقبنّك، أما علمت أنّه بَغْيٌ»[٢].

وهذا الحديث ظاهرٌ في جواز، بل وجوب، الاستجابة لطلب الآخرين للمبارزة، وعدم جواز الطلب من المسلم، لكن يمكن أن يقال: لعلّ هذا الحكم من الإمام عليّ كان ولائيّاً زمنيّاً؛ إذ لا ندري متى صدر؟ لكنّه بالتأكيد ـ لو صدر في حربٍ ـ صدر في حروبه الداخليّة، ولا سيما المقطع الثاني من الرواية، ولا ندري لعلّه شخّص الإمام مصلحةً في ذلك، وبخاصّة أنّ الخطاب شخصيٌّ، وضمن سياق حرب، فلا ينعقد ظهور إطلاقيّ زماني حينئذ طبقاً لما بحثناه في نظريّة

---

(١) انظر حول هذين الرجلين: معجم رجال الحديث ١٤: ٩٠ ـ ٩٢، رقم: ٨٨٨٤ ـ ٨٨٨٦، و١٩: ٢٠٠ ـ ٢٠٢، رقم: ١٢٤٣٩ ـ ١٢٤٤٣. وأيضاً ١٩: ٢٠٩ ـ ٢١٠، رقم: ١٢٤٥٨.

(٢) الكافي ٥: ٣٤؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٦٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣١، ح٢.

تاريخيّة السنّة.

لكن ربما يُفهم ـ في المقابل ـ من ذيل الرواية والتعليل بالبغي أنّ الحكم عامّ فيحرم طلب المبارزة؛ لأنّ الدعوة بغيٌ كما تساعد عليه رواية نهج البلاغة الآتية، أو لأنّ الحرب حربٌ مع البغاة، فلا يشملها حكم المبارزة، والاحتمالات مفتوحة؛ لكنّ الراجح أنّ اعتبار الدعوة للمبارزة بغيٌ هو في سياق الحرب الداخليّة بين المسلمين فقط؛ لأنّ الإمام عليّاً كان حريصاً دوماً ـ كما يُنقل عنه مكرّراً ـ على عدم بدء الطرف الآخر بالقتال في حروبه الثلاثة، فعندما يطلب المسلم الموالي له المبارزةَ من أحد البغاة فكأنّه هو الذي يبدأ الحرب مع المسلم الآخر فيكون ذلك بغياً، فإمّا هو بغيٌ حقيقي أو نزّله منزلة البغي لما فيه من الدعوة لبدء القتال. وربما يشمل الموقف الحرب مع غير المسلمين.

ويظهر من بعض العلماء محاولة تأويل الرواية بطريقةٍ تنسجم مع نظريّة عصمة الإمام، وعلى سبيل المثال ما قاله العلامة المجلسي: «قوله عليه السلام: "دعا رجلاً" كان ترك أولى، ويحتمل أن يكون تأديبه عليه السلام لتعليم غيره»[1].

وهذه تأوّلات مخالفة لظاهرة الرواية؛ إذ لا معنى للمعاقبة على ترك الأولى، بل لا معنى لمعاقبة المعصوم! ودعوى التعليم ربما يمكن فهمها لو كان الراوي ينقل لنا الحدث والحوار الذي جرى بين الإمام علي والإمام الحسين، أمّا أن ينقله لنا الإمام الصادق دون تعقيب، بل ودون سؤال من ابن القدّاح، فهو غريب.

وعلى أيّة حال، فالرواية ضعيفة السند في الكافي والتهذيب معاً بجعفر بن محمّد الأشعري المجهول الحال[2]، وذلك أنّه ـ سواء اتحد مع جعفر بن محمد بن عبيد الله وجعفر بن محمد بن عيسى الأشعري أم لا ـ ليس بثقة؛ وذلك أنّ دليل وثاقته هو:

١ ـ كونه كثير الرواية ورواياته سليمة.

وقد أجبنا عن ذلك مراراً، فكثرة الرواية ليست دليل وثاقة، ومجرّد سلامة مضمون رواية لا

(١) مرآة العقول ١٨: ٣٦٤؛ وانظر: بحار الأنوار ٣٣: ٤٤٦.

(٢) انظر: الطوسي، الفهرست: ٩٣؛ والتعليقة على منهج المقال: ١٠٨؛ ومعجم رجال الحديث ٥: ٦٨ ـ ٧٠، ٨٣ ـ ٨٦، رقم: ٢٢٤٦؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٢: ٢٠٥.

يعني صدق راويها في نسبتها.

٢ ـ وروده في أسانيد كتاب كامل الزيارة.

والجواب إنّه لم يثبت توثيق صاحب هذا الكتاب لرواة كتابه، وبخاصّة أنّه ليس من المشايخ المباشرين.

٣ ـ عدم استثناء ابن الوليد لرواياته من كتاب نوادر الحكمة.

والجواب إنّ الاستثناء شاهد التضعيف، أما عدم الاستثناء فشاهد عدم التضعيف، لا أنّه دليل على التوثيق، وذلك لما قلناه مراراً من أنهم ربما عملوا بخبر مجهول الحال لاعتمادهم قديماً نظام القرائن والشواهد الحافة، وليس فقط نظام وثاقة رجال السند، والوثوق بخبر مجهول الحال ممكن دون خبر الكذاب فقليل، كما فصّلناه في كتابنا «نظرية السنّة». والنتيجة عدم ثبوت وثاقة جعفر بن محمد هنا.

هذا كلّه، فضلاً عن وقوع سهل بن زياد المختلف فيه في السند أيضاً.

الرواية الثالثة: خبر نهج البلاغة، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام لابنه الحسن عليه السلام: «لا تَدْعُوَنَّ إلى مبارزة، وإن دُعيت إليها فأجب، فإنّ الداعي باغ، والباغي مصروع»[١].

وقد فسّر ابن مثيم البحراني (٦٧٩هـ) الرواية على الشكل الآتي: «نفّر عن الدعوة إلى المبارزة بقياسٍ كامل من الشكل الأوّل وهو قوله: فإنّ الداعي. إلى قوله: مصروع. وبيانه أنّ الدعاء إلى المبارزة خروجٌ عن فضيلة الشجاعة إلى طرف الإفراط منها، وهو التهوّر، وهو بغيٌ وعدوان؛ لأنّه خروج عن فضيلة العدل في القوّة الغضبيّة، وأمّا أنّ الباغي مصروع ففي غالب الأحوال؛ لاستعداده ببغيه لذلك؛ لأنّ المجازاة واجبة في الطبيعة»[٢].

فيما فسّر المجلسي ذيل الرواية بقوله: «مصروع أي مستحقّ لأن يُصرع ويهلك، وبعيد من نصر الله سبحانه»[٣].

وتفسير البحراني قائمٌ في تقديري على أصول الفلسفة الأخلاقيّة الأفلاطونيّة، وهو بعيدٌ عن

---

(١) نهج البلاغة: ٥١٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣١، ح٣.

(٢) شرح نهج البلاغة ٥: ٣٥٩.

(٣) بحار الأنوار ٣٣: ٤٥٤.

ظاهر الرواية، فليس المراد من البغي تجاوز الحدّ من الشجاعة للتهوّر، كيف والمسلم أتى للحرب وللقتال، فما الفرق ـ من حيث الشجاعة والتهوّر ـ بين أن يقاتل الآن أو بعد قليل عند بدء الحرب؟! **وأمّا تفسير المجلسي بأنّ الباغي مصروع بمعنى استحقاق ذلك، فهو تأوّل لا شاهد له**، والأقرب أنّه يتكلّم عن كونه مهزوماً بملاحظة الحالة الغالبة، كما ذكره البحراني، لأنّ الطالب للمبارزة يغلب عليه الفخر بنفسه والعُجب، الأمر الذي قد يُساعد في سقوطه لاستخفافه بخصمه.

ومهما يكن، فحال هذه الرواية كسابقتها، وإن كان احتمال الولائيّة فيها أقلّ، كما أنّ سندها ضعيف بالإرسال الشديد.

الرواية الرابعة: خبر دعائم الإسلام، عن عليّ عليه السلام: أنّه رخص في المبارزة، وذكر من بارز على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله[1].

والرواية دالّة على أصل جواز المبارزة، لكنّها ضعيفة السند بالإرسال الشديد.

فقه المبارزة، الاستنتاجات وتخريجاتُها

وبعد سقوط الروايات الخاصّة سنداً، وقلّتها عدداً، وعدم حصول وثوق بصدورها، يمكن الخروج بالنتائج الآتية:

أوّلاً: أصل المبارزة جائزٌ ما دامت في الحرب، بحيث تُعدّ من أساليب القتال وأشكال الجهاد، ولا تكون أمراً عبثيّاً لا محصّل من ورائه. ودليلُ ذلك الاستناد إلى أدلّة الجهاد، ما لم تتعنون المبارزة بعنوانٍ ثانوي.

كما يُستدلّ أيضاً على جواز أصل المبارزة ـ في الجملة ـ بما وقع في حروب النبيّ صلى الله عليه وآله تحت مرآه في بدرٍ وخيبر وغيرهما مما هو معروفٌ في التاريخ، ولا معارض لهذه الأدلّة والشواهد التاريخيّة.

ثانياً: إذا منعت السلطة الشرعيّة (الإمام أو قائد الجيش المخوّل إدارة المعركة) من المبارزة مطلقاً أو في حالٍ خاصّة، وجب الالتزام بأمرها. والمستند في ذلك ما دلّ على لزوم إطاعة قادة الجند والإمام وارتباط الجهاد بهم، كما تقدّم سابقاً، بل يلزم من عدم جعلهم مرجعاً في الحرب

(١) دعائم الإسلام ١: ٣٧٢؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٧٨.

حلول الفوضى في كثير من الأحيان.

ثالثاً: لا دليل على وجوب المبارزة ولا استحبابها بعنوانها، لا في حال طلب العدو ذلك ولا غيره، إلا إذا أمر الإمام بذلك فيجب إطاعةً لأمره، وإلا فيُتمسّك بأدلّة البراءة لإسقاط التكليف أو بأصالة عدم جعل الحكم.

رابعاً: لا دليل على حرمة طلب المبارزة، فضلاً عن الاستجابة لها، ما دامت تخضع لمصالح الحرب؛ لضعف الروايات المانعة سنداً، وضعف بعضها دلالةً أيضاً، كما تقدّم.

خامساً: لا يُشترط في المبارزة إذن الإمام، فتجوز حتى من دون إذنه، ما لم يكن أصدر منعاً سابقاً بالخصوص أو بالعموم، لعدم دليل على شرط إذنه ما لم يصدر منعاً، إلا إذا كانت المبارزة مما يرجع إلى أساسيّات الحرب ومعالمها، لتركها أثراً على نفوس المقاتلين، فلا يجوز الإقدام إلا بإذن قادة الجيش؛ لصيرورة الإقدام شأناً عاماً لا شخصياً، ومنوطاً بنظر القادة.

سادساً: إذا تصدّى مسلمٌ للمبارزة، فإن كان شُرط عدم إعانة أحد له، وجب الالتزام بالشرط على تقدير مشروعيّته الموردية، تمسّكاً بلزوم الوفاء بالمواثيق والعهود، ويقدّم دليل الوفاء بالعقود على دليل إعانة المسلم؛ للحكومة ونحوها. وإن لم يكن هناك شرطٌ ـ ولو ضمنيّ ـ جازت مساعدة المسلم والدفاع عنه، وقتل المشرك؛ تمسّكاً بالعمومات الجهاديّة وغيرها.

لكن، إذا أخلّ المشركون والكافرون بالاتفاق، وأقدموا على مساعدة صاحبهم، فيكونون قد أسقطوا الميثاق، فيحلّ للمسلمين مساعدة المسلم المبارز حينئذ، بل قد يجب.

سابعاً: لا فرق ـ على مستوى الأدلّة العامّة ـ في المبارزة وأحكامها، بين أنواع الجهاد: الابتدائي والدفاعي، والكافرين والمشركين والحرب الداخليّة بين المسلمين، وحتى على مستوى الأدلّة الخاصّة مثل الرواية الأولى. غير أنّ بعض الأخبار عن الإمام علي قد تخصّص بالحروب الداخليّة؛ لاحتمال صدورها فيها جداً، لكنّ هذا التخصيص مدفوعٌ بوجود المبارزة في حروب الرسول ولا يبدو وجود فرق بين أنواع الحروب، لا في الروايات ولا في التاريخ ولا في كلمات الفقهاء.

وأخيراً، وبالتأمّل في مسألة المبارزة، لم يظهر لنا ما يفيد تجريد هذا الحكم ليُعطينا حكماً في عصرنا، بل الظاهر أنّه يرجع إلى فنون الحرب آنذاك، لكنّ القواعد التي بيّناها هنا، كلزوم الوفاء

بالعهود في الحرب وشرط عدم منع الإمام و.. لها تأثير في مواضع أُخَر، وسيأتي إن شاء الله.

وعليه فلا حاجة لإطالة الكلام في هذا البحث بعد ندرة أو انعدام الابتلاء به في عصرنا.

المحور الخامس

ذكر الله في الحرب

تمهيد

من جملة النقاط المطروحة في الكتاب والسنّة حول وظائف المسلم المجاهد أثناء الحرب، والتي لم يُفرد لها الفقهاء بحثاً، لزوم ذكر الله تعالى في الحرب، فهو على المعروف من المستحبّات في الجهاد وغيره، لما دلّ عليه من الآيات والروايات العديدة.

وجوب ذكر الله في حال الحرب، مستندات قرآنيّة وحديثيّة

قد يقال بوجوب ذكر الله في هذه المواطن، ويستشهد لذلك بعدة أدلّة هي:

١ ـ الدليل القرآني

ويتمثل في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللهَ كَثِيراً لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ (الأنفال: ٤٥)، فإنّ هذه الآية كما يُستفاد منها ـ وقد استفاد الفقهاء ذلك ـ لزوم الثبات في الحرب، كذلك يفترض أن يستفاد منها لزوم الذكر الكثير هناك أيضاً، فإنّ ظاهر عطف صيغة الأمر بالذكر على لزوم الثبات في الحرب أنّ المراد بالذكر فيها هو الذكر في الحرب. يُضاف إلى ذلك أنّ سياق الآيات السابقة على هذه الآية هو سياق قضايا الحرب ووقائع القتال، مما يجعل الأمر بذكر الله فيها مركّزاً على حال الحرب، لا أنّه أمرٌ مطلق بالذكر كحال غير الحرب.

إلى جانب ذلك، يظهر من قيد «كثيراً» الوارد فيها عدمُ الاجتزاء بمثل الأذكار الواجبة في الصلوات، أو بمثل التسبيحات الأربع مرّةً واحدة، بل حضور مفهوم الذكر حال الحرب في وجدان المسلم المجاهد، تأكيداً على قربيّة الجهاد في سبيل الله تعالى.

وقد يناقش في استفادة الوجوب من تعبير «لعلّكم تفلحون» الوارد في ذيل الآية؛ فكأنّ هذا التعبير قرينة على أنّ المراد هو الحضّ والترغيب، دون الإلزام والوجوب.

إلا أنّه مردود بكثرة هذا الاستخدام وأمثاله في سياقاتٍ وجوبيّة في القرآن الكريم والسنّة الشريفة، فلا يصلح مانعاً عرفاً.

وربما يتأيّد هذا الدليل القرآني بآية قرآنيّة أخرى وقعت في سياق الحرب، حيث قال تعالى بعد بيان كيفية الصلاة في الحرب وأخذ الحيطة والحذر أثناء الصلاة: ﴿**فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا**﴾ (النساء: ١٠٣)، فما قبل هذه الآية وما بعدها سياقٌ متصل بقضايا الحرب، ومع ذلك هي تأمر بذكر الله في كلّ حال بعد الانتهاء من الصلاة في الحرب.

٢ ـ دليل السنّة

وهناك عدّة روايات تعزّز المفهوم المأخوذ من الآية الكريمة المتقدّمة، نذكر أبرزها:

الرواية الأولى: خبر أبي صادق المتقدّم، قال: سمعت علياًعليه السلام يحرّض الناس.. واثبتوا واذكروا الله كثيراً لعلّكم تفلحون، ولا تنازعوا..»[1].

فالرواية ذات صيغةٍ أمريّة مستقاة من النصّ القرآني نفسه، لكنّها مؤيّدة فقط، لضعفها السندي كما تقدّم.

الرواية الثانية: مرسل الكليني، عن عليعليه السلام: «وإذا لقيتم هؤلاء القوم غداً فلا تقاتلوهم حتى يقاتلوكم.. ووطّنوا أنفسكم على المبارزة والمنازلة والمجاولة (المجادلة)[2]، واثبتوا واذكروا الله كثيراً، فإنّ المانع..»[3]. وحالها كحال الرواية السابقة سنداً ودلالةً.

الرواية الثالثة: خبر المفضّل بن عمرو ومحمّد بن مسلم، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: «قال أمير المؤمنينعليه السلام لأصحابه: إذا لقيتم عدوّكم في الحرب فأقلّوا الكلام، واذكروا الله عزّ وجل، ولا

---

(١) الكافي ٥: ٣٨؛ ووقعة صفّين: ٢٠٤؛ وتاريخ الطبري ٤: ٦ ـ ٧؛ وانظر: الوافي ١٥: ١٠٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩٤ ـ ٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣٤، ح٢.

(٢) لعلّ المجاولة هنا من الجولان، وهو التحرّك في أكثر من طرف كما تتطلّبه الحرب، والمجادلة بمعنى الغلبة والصرع.

(٣) الكافي ٥: ٤١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣٤، ح٤.

تولّوهم الأدبار..»[١].

والخبر دلالته جيّدة، لكنّه ضعيف السند بكلا طريقيه، كما شرحنا ذلك عند البحث عن حرمة الفرار من الزحف، فراجع.

الرواية الرابعة: خبر ميمون، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان إذا أراد القتال قال هذه الدعوات: اللهم إنّك أعلمت سبيلاً من سبيلك جعلت فيه رضاك..»[٢].

والرواية حتى لو تمّت سنداً، وفي سندها توقّف، إلا أنّ أقصى ما تدلّ عليه أنّ هذا الدعاء كان فعلاً متكرّراً منه عليه السلام عند الحرب، فهو يفيد ـ إذا أفاد ـ الاستحباب على أبعد تقدير، ولا يدلّ لوحده على الوجوب هنا.

إلى غيرها من الروايات، وهي بين الضعيف سنداً والضعيف دلالةً؛ لكنّ الدالّ منها يصلح مؤيّداً لما فهمناه من النصّ القرآني.

وربما يناقش هذا الكلام برمّته بأنّ المعروف بين الفقهاء عدم وجوب ذكر الله تعالى كثيراً في الجهاد والحرب، مع أنّ هذه الآية والروايات كانت على مرأى منهم ومسمع، فإعراضهم هذا يوهن هذا الاستدلال.

إلا أنّ هذه المناقشة في غير محلّها، وذلك أنّه:

أ ـ إذا أريد بالإعراض هنا تضعيف السند، كما ذهب إليه أنصار نظريّة الوهن، فلا محلّ لذلك هنا؛ لأنّ القرآن قطعيّ السند فلا معنى لوهنه بالإعراض وهناً في صدوره، والروايات قد قلنا: إنّها من الاساس ضعيفة السند، فلا حاجة للإعراض كي نضعّف سندها.

ب ـ أمّا إذا أريد بالإعراض توهين الدلالة، فهذا له معنى هنا إلا أنّه غير تامّ من ناحية القاعدة (الكبرى) التي ذهب إليها بعضهم، فإنّه إذا استظهر من الآية والروايات الوجوب فكيف يجوز لنا أن لا نجري قانون حجيّة الظهور بالنسبة لمن انعقد عنده هذا الظهور حتى لو لم يفهم

---

(١) الكافي ٥: ٤٢؛ والخصال: ٦١٦ ـ ٦١٧؛ وتحف العقول: ١٠٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٣٤، ح٥.

(٢) الكافي ٥: ٤٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٣٦ ـ ١٣٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥٥، ح١.

الآخرون هذا الظهور من الكتاب والسنّة؟! فحجيّة الظهور لها موضوع، وهو الظهور فإذا انعقد هذا الظهور عندي كيف يحقّ لي عدم اعتباره حجّةً؛ لأنّ الآخرين لم يفهموا من الآية ما فهمته؟!

نعم، قد يكون إعراض المشهور موجباً لتلاشي الظهور في نفسي، وهذا أمرٌ آخر مرجعه إلى إعدام الصغرى، لا عدم إجراء الكبرى بعد تحقّق صغراها، وهو يختلف باختلاف المستظهِرين، ونحن بعد وجود هذه الآية الواضحة المعزّزة بعددٍ من الروايات، لا نجد أنّ هذا الظهور يتلاشى في نفوسنا حتى لو لم يذهب المشهور إلى القول بالوجوب، هذا إذا ثبت عدم قول مشهور المتقدّمين بالوجوب هنا.

نعم، إذا كان هناك فهمٌ سائد مزامن لنزول الآيات لا يرى الوجوب، فإنّ الظهور الذاتي القائم عندي في فهم الآية، ربما ينقطع اتصاله بالظهور الموضوعي غصر النصّ، لكنّ إثبات هذا الفهم المزامن مشكل هنا، فتأمّل جيّداً.

نتيجة البحث في ذكر الله في الحرب

والنتيجة التي يمكن الخروج بها هنا هو استقراب القول بوجوب ذكر الله تعالى واستحضاره في القلب واللهج به على اللسان كثيراً أثناء الحرب، وهذا ثابت بعنوانه هنا، وهذا بنفسه قد يكون من موجبات النصر والتأييد إن شاء الله تعالى. بل نحن نميل ـ ولا نجزم ـ لكون ظاهرة كثرة الذكر من الواجبات التي تلزم المؤمن في حياته عامّة.

المحور السادس

فقه العمليّات الاستشهاديّة

تمهيد في تاريخ المسألة واتجاهاتها

أثار استخدام المقاومة الفلسطينيّة الإسلاميّة ـ كحماس والجهاد الإسلامي ـ في تسعينيّات القرن العشرين للعمليّات الاستشهاديّة، أو ما يُسمّى الانتحاريّة، أو القنابل البشريّة كما يسمّيها بعض الغربيّين مثل الباحث الغربي أوغستين بيللوسو.. ضدّ قوات الاحتلال الإسرائيلي وضدّ المدنّيين الإسرائيليّين.. أثار سجالاً حامياً في أوساط علماء أهل السنّة حول مدى شرعيّة هذه الوسيلة في الحرب. ثمّ عاد الجدل ليستعر مرّةً أخرى عام ٢٠٠٠م وما بعده، عقب تنفيذ الإسلاميّين الفلسطينيين سلسلة هجمات من هذا النوع، الأمر الذي فتح النقاش حول استخدام المقاتلين هذا الطريق في الصومال والسودان والشيشان والولايات المتحدة الأمريكيّة مع أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتامبر عام ٢٠٠١م.

وكانت بعض المواقف الدينيّة التي أطلقت في فلسطين، إلى جانب فتوى للشيخ عبد العزيز بن باز، مفتي السعوديّة آنذاك، فُهِم منها القول بالتحريم وغير ذلك.. كانت هذه المواقف قد جعلت الجدل حامياً جداً، فألّفت الكتب والمقالات، وأصدرت الفتاوى المختصرة والمطوّلة المرفقة أحياناً ببعض الأدلّة والشواهد. وكان ممن ساهم في الإدلاء بدلوه في هذا الموضوع شخصيّات بارزة في الوسط السنّي، مثل: الشيخ عبد العزيز بن باز، والشيخ يوسف القرضاوي، والشيخ سليمان بن ناصر العلوان، والشيخ أبو محمّد المقدسي، والدكتور محمد خير هيكل، والدكتور يحيى هاشم حسن فرغل، والشيخ حامد العلي، والشيخ حمود العقلا الشعيبي، والشيخ محمد بن عبد الله السيف، وهو مفتي المجاهدين في الشيشان، والشيخ حسن أيوب، والدكتور

غازي حسين، والشيخ ناصر الدين الألباني، وجبهة علماء الأزهر، والشيخ جاد الحق علي جاد الحق، والدكتور محمد الزحيلي، والشيخ عبد الله بن حميد، والدكتور وهبة الزحيلي، والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، والدكتور علي محمد الصوّا، والدكتور همام سعيد، والدكتور عجيل جاسم النشمي، والدكتور عبد الرزاق الشايجي، والداعية الدكتور فتحي يكن، والشيخ محمد كريم راجح، وشيخ الأزهر محمد سيد طنطاوي، وعبد المعطي بيومي، والشيخ يوسف البدري، والدكتور عبد المنعم البري، والشيخ سلمان العودة، والشيخ هاني بن عبد الله بن جبير، والشيخ عبد الله بن منيع، والشيخ محمّد بن إبراهيم آل الشيخ مفتي السعوديّة السابق، ورابطة علماء فلسطين، ومجمع الفقه الإسلامي في السودان، ونوّاف هايل تكروري، وغيرهم.

والذي يبدو أنّ الأغلبيّة في المؤسّسة الدينية السنّية ذهبت إلى شرعيّة هذه العمليات، وطرح جماعةٌ منهم قيوداً، سيأتي الحديث عنها إن شاء الله تعالى.

أمّا على الصعيد الشيعي، فرغم أنّ استخدام الشيعة لهذا النوع من العمليّات العسكريّة كان سابقاً على استخدام المقاومة الفلسطينيّة لذلك، كما حصل في لبنان ـ مثلاً ـ في ثمانينيّات القرن العشرين، إلا أنّ الساحة الشيعيّة لم تشهد أيّ جدل يُذكر في هذا الصدد، ولذلك لم أجد في حدود تتبّعي أيّ دراسة فقهيّة شيعيّة عربيّة حول هذا الموضوع، سوى دراسة لامست الموضوع ملامسةً للدكتور عبد الهادي الفضلي، وبعض آخر أكثر فقهيّةً للشيخ مالك وهبي والشيخ حسين الخشن وغيرهما. أمّا في الوسط الإيراني فقد قدّمت مجموعة من الدراسات لشخصيّات عدّة منهم: الشيخ الدكتور داود فيرحي، والسيد جواد ورعي، والدكتور أميرملا محمّد علي، وغيرهم، لكنّ غالبها ـ إن لم يكن جميعها ـ جاء متأخّراً عن النقاش والنزاع في الوسط السنّي، دون أن يحمل معه أيّ نقاشٍ محتدم شيعيّاً، بل بعضها لم يكن فقهيّاً استدلاليّاً أيضاً.

نعم كانت هناك استفتاءات متأخّرة أيضاً حكمت بالجواز، وبعضُها وضع بعض القيود مثل توقّف الدفاع عليها، مثل الشيخ فاضل اللنكراني، والسيد علي الخامنئي، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والشيخ شمس الدين الواعظي، والسيد صادق الروحاني، والسيد كاظم الحائري، والسيّد محمّد حسين فضل الله وغيرهم.

ولم أجد موقفاً شيعيّاً مدوّناً صريحاً رافضاً لهذه العمليّات، إلا أنّ النقل الشفاهي يذكر أنّ

السيد صادق الشيرازي يتوقّف فيها، وبعض أتباعه يصرّحون في محاضراتهم المنشورة صوتيّاً وتصويريّاً بحرمتها، كما يُنقَل أنّ السيد فضل الله كان يتحفّظ منها سابقاً، ثمّ عدل، ولست أدري منطلق تحفّظ هذين السيدين ـ إذا ثبت ـ هل هو العنوان الأوّلي، أو العنوان الثانوي؟ بل ربما قال بعضٌ بأنّ ما كان قد رفضه السيد فضل الله هو الإفراط في منهج العمليّات الاستشهاديّة، كونه يعبّر عن نوع من التضحيّة بالأفراد بلا ضرورة، والله العالم.

ولعلّ سبب عدم اندلاع جدل في هذا الموضوع شيعيّاً أنّ التجربة الشيعيّة في استخدام العمليات الاستشهاديّة لم تطل المدنيّين، بل استهدفت الجيش الأمريكي والفرنسي والإسرائيلي، فيما كان الاستخدام الرئيس الذي فجّر الجدل سنّياً هو العمليّات التي تستهدف المدنيّين الصهاينة في فلسطين المحتلّة، ولهذا ثار الإعلام العالمي ضدّ المقاومة الفلسطينيّة من زاوية استهدافها المدنيّين، ولهذا وجدنا في الدراسات السنّية حول هذا الموضوع حديثاً عن استهداف المدنيّين إلى جانب الحديث عن مسألة الانتحار والتهلكة و..

كما ومن الممكن أن يكون هناك سببٌ آخر وهو أنّ الذين تبنّوا العمليّات الاستشهاديّة في الوسط الشيعي هم الحركة الإسلاميّة السياسية التي امتدّت من إيران إلى لبنان، وكان إصدار أيّ موقف فقهي مخالف هنا، قد يفهم على أنّه موقف سياسي من هذه الحركة أو بعض أنشطتها، الأمر الذي قد يتسبّب ببعض المشاكل، مما يدفع الرافضين للإحجام عن إبداء آرائهم، والعلم عند الله.

وهناك الكثير من التحليلات التي تتساءل عن سبب تخلّي الشيعة ـ الذين يقال عنهم بأنّهم هم الذين أسّسوا فكرة العمليّات الاستشهاديّة[1]، ثمّ أخذها منهم لاحقاً أهل السنّة وبعض العلمانيّين في العالم مثل نمور التاميل في سريلانكا الذي شنّوا أوّل عمليّة لهم من هذا النوع عام ١٩٨٧م ـ تخلّيهم عن خيار العمليّات الاستشهاديّة واختيار السنّة لها لاحقاً، فهل أنّ العمليّات

(١) ربما يكون هذا الكلام الذي يطرحه بعضهم غير دقيق؛ لأنّ فكرة العمليّات الانتحاريّة أو الاستشهاديّة عُرفت في الحرب العالميّة الثانية في حرب اليابان مع أميركا، فيما عُرف بعمليّات الكاميكازي. وبعضهم يرجع العمليّات الانتحارية لقصّة شمشون في العهد القديم والذي دمّر أعمدة المعبد فسقط عليه وعلى الحاضرين، وبعضهم يرجع جذور ذلك إلى الحشاشين الإسماعيليّين في العصر الإسلامي، وقيل للحروب الصليبيّة التي وقع فيها شيء من ذلك، وهذا كلّه يحتاج لدراسات تاريخيّة ليست مجال اهتمامنا هنا.

الاستشهاديّة تعبّر عن لحظة ضعف القوّة المقاتلة، فتلجأ إليها لتسديد ضربات للعدوّ، ولهذا لّما تنامت القوى العسكريّة الشيعيّة تراجع تنفيذ هذه العمليات، أو أنّ هناك سبباً آخر يرجع لجانب فكري أو أيديولوجي أو المسألة مسألة اختلاف تكتيكات المواجهة بين الأزمنة أو غير ذلك؟ موضوعاتٌ تستحقّ البحث لكن في محلّها، ولسنا هنا بصددها.

مقدّمات ضروريّة لمنهجة البحث

وبدايةً يجب أن نُلفت النظر إلى أنّ بحثنا:

أ ـ سوف يتركّز على العنوان الأوّلي المتصل بهذا الموضوع، أمّا العناوين الثانوية الطارئة فليس لنا شأنٌ بها، بل يرجع أمرها إلى من له البتّ فيها مصداقاً، نعم سوف نبيّنها إجمالاً.

ب ـ لن نبحث في الشقّ المتعلّق باستهداف المدنيّين في العمليات الاستشهاديّة؛ لأنّ هذا الأمر لا فرق فيه في حقيقة الحال بين العمليّات الاستشهاديّة وغيرها، وسوف نبحثه مستقلاً قريباً إن شاء الله تعالى.

ج ـ نحن نتكلّم هنا في معايير الحرب وأخلاقيّاتها وقيمها الدينيّة، لهذا ليس الحُكم الوحيد هنا هو الحُكم الولائيّ، **فيجب أن لا ننسى أنّ الحاكم الشرعي تحت الإسلام وليس فوقه**، لهذا يُفترض أوّلاً تحديد قيم الإسلام وموقفه، ثمّ وفي ضوء ذلك يجري الحديث عن صلاحية الحاكم أو قائد الجند في استخدام هذه الوسيلة أو تلك إمّا بالعنوان الثانوي أو بإعمال الولاية، فالحاكم ليس بديلاً عن علم الفقه والشريعة، كما يتصوّر ـ خطأً ـ أكثر من باحثٍ شيعي وسنّي.

د ـ نوافق بعض المقولات التي ترى أنّ إصدار فتاوى علنيّة ضدّ العمليات الاستشهاديّة أمر بالغ الحساسية، لكن من حقّ كلّ فقيه وباحث أن يكون له رأي يتداوله في الأوساط العلميّة وينشره، أمّا سياسة استخدام الفتاوى ضدّ نوع من العمليّات، وبشكل علني، فيُفترض أن يخضع لمزيد من التفكير في منهجه وطريقته وتوقيته؛ كي لا تؤدّي هذه الطريقة إلى إرباك حركة الجهاد ضدّ المحتلّين اليوم.

في المقابل لا يصحّ استخدام لغة التخوين في حقّ من ينكر شرعيّة هذه العمليّات، كما فعله

غير واحد[1]، فإنّ هذا ما يخرج الأمور في ساحتنا الفكريّة والثقافية عن المناخ الطبيعي لنشوء دراسات جادّة.

هـ ـ سوف نمنهج البحث عبر البدء باستعراض نظريّة تحريم العمليّات الاستشهادية ومنطلقاتها الفقهيّة، ثم نعلّق عليها، لنعرّج ـ ثانياً ـ على نظريّة تجويز العمليّات المذكورة إمّا مطلقاً أو مع قيود، ونعلّق عليها؛ لننظر إلى النتيجة التي يمكن أن نخرج بها إن شاء الله.

تعريف العمليّة الاستشهاديّة

للعمليّات الاستشهاديّة مفهومان: أحدهما خاص وثانيهما عام، وهما:

المفهوم الخاص: وهو المفهوم الذي يقول بقيام شخص بتفجير نفسه في سيارة مفخّخة أو حزام ناسف أو غير ذلك، فيقتل نفسه تمهيداً لقتل غيره. وهذا المفهوم هو الذي بات سائداً اليوم لدى إطلاق هذه الكلمة في وسائل الإعلام ولغة السياسة والأمن.

المفهوم العام: وهو أن يُقدم المسلم على قتل العدو بحيث يعلم أنّ هذا الإقدام على قتل الأعداء لن ينجو ـ هو نفسه ـ من القتل فيه، فيحرز أنّه سيموت في جولة القتال هذه، سواء قتل نفسه وعبر قتل نفسه سيقتل العدو، أو أقدم على قتل العدو وعبر إقدامه يعلم أنّه سوف يُقتل من قبلهم.

ومن الواضح أنّ المفهوم الثاني أوسع من الأوّل؛ ومن الناحية اللغوية يصحّ تعبير الاستشهاد في كلتا الحالتين؛ لأنّ الاستشهاد لغةً يعني طلب الشهادة والموت في سبيل الله، وكلا هذين بإقدامها على ما أقدما عليه يكونان قد طلبا الموت وتيقّنا من وقوعه، لكنّ العمليّة الاستشهاديّة التي نبحث عنها هنا ليست عبارة عن محض المدلول اللغوي، وهو طلب الشهادة والرغبة بها، فإنّ هذا المفهوم يصدق في حقّ كلّ مقاتل يقاتل في سبيل الله، فهو طالبٌ لأن يكون شهيداً عند الله، بل لا بد أن يُضاف قيدٌ أساس على المعنى اللغوي، وهو علمه بأنّ قيامه بهذا الفعل سيُفضي باليقين إلى موته، وإلا فإذا كان الأمر مجرّد احتمال أو قوّة احتمال، فلا معنى للبحث في هذا

(١) انظر: مالك وهبي، العمليّات الاستشهاديّة، دراسة في المشروعيّة الفقهيّة، مجلّة الحياة الطيبة، العدد ١٠: ١١٦ ـ ١١٧.

الموضوع، إذ لا يوجد جيش في العالم والتاريخ إلا ويُقدم أفراده على الحرب وتتوافر عندهم احتمالات الموت عقلائيّاً؛ فيكون تجويز العمليّات الاستشهاديّة في الجملة حينئذ واضحاً لا لُبس فيه، بل دليل الجهاد دالّ بنفسه مباشرةً عليه.

من هنا، فما ذكره بعضهم من توسعة هذا المفهوم المتنازَع عليه إلى مطلق طلب الشهادة، ممثلين لذلك بحالات فيها احتمال الموت دون اليقين به، غير صحيح، كأن يقال: إنّ من العمليّات الاستشهاديّة دخول مجموعة إلى ساحة القتال تعلم إجمالاً أنّه سيموت منها بعض الأفراد(١)، فإنّ هذه التوسعة للمفهوم إخراجٌ للبحث عن وُجهته، وكأنّ الموسّع يريد أن يهيّء قارئه كي يتقبّل فكرته، مع أنّ هذا الأمر ليس هو محلّ التنازع، فنحن لا نسعى خلف الدلالة اللغويّة البحتة، بل خلف مصطلح صارت له دلالة خاصّة.

وبعد أن اتضح مفهوم العمليّات الاستشهادية الذي نبحث عنه هنا، نبدأ ـ كما قلنا ـ بعرض نظريّة التحريم.

أوّلاً: نظريّة تحريم العمليّات الاستشهاديّة، الادّعاء والأدلّة والمبرّرات

تُعدّ فتوى الشيخ عبد العزيز بن باز (١٩٩٩م)، المفتي العام السابق للمملكة العربيّة السعوديّة ورئيس هيئة كبار العلماء فيها، أبرز أنموذج لتحريم العمليّات الاستشهاديّة، إلى جانب مواقف متفرّقة صدرت عن بعض الشخصيّات.

وأبرز الأدلّة التي انطلق منها المحرّمون هو الآتي(٢):

---

(١) انظر حول توسعة مفهوم العمليّة الاستشهادية: العمليات الاستشهاديّة دراسة في المشروعيّة الفقهيّة، مجلّة الحياة الطيّبة، العدد ١٠: ١١٧، وقد حاول بعد ذلك أن يبيّن أنّ البحث ليس عن هذا العرض العريض للمفهوم.

(٢) لقد عقدنا بحثاً مفصّلاً في مسألة حرمة الإضرار بالنفس في الشريعة الإسلاميّة، واستعرضنا فيه مختلف هذه الأدلّة العقليّة والنقلية ومناقشاتها الأصليّة المرتبطة بأصل دلالاتها على تحريم الإضرار بالنفس من الانتحار وغيره. من هنا، وتجنّباً للتكرار، سوف أعتمد في أصل دلالة الأدلّة على حرمة قتل النفس، على ذلك البحث، وأركّز النظر هنا على أنّه بعد الفراغ عن دلالة هذا الدليل أو ذاك على حرمة الإضرار بالنفس وقتلها، هل تشمل هذه الحرمة حالة العمليّات الاستشهاديّة وأمثالها أو لا؟ فيُرجى الانتباه.

١. النصوص القرآنيّة والحديثية في الانتحار وقتل النفس

أوّل الأدلّة الأساسيّة هنا هو الاستناد إلى الآيات والروايات الدالّة على حرمة قتل النفس والانتحار، مثل قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا * وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرًا**﴾ (النساء: ٢٩ ـ ٣٠)، فإنّ هذه الآية دالّة بوضوح على حرمة قتل النفس والتوعّد عليه بالنار والجحيم. ومن الواضح أنّ العمليّات الاستشهاديّة من مصاديق قتل النفس، فإنّ من يفجّر نفسه في سيارةٍ مفخّخة لا يرتاب أحدٌ في نسبة قتله نفسه إليه، فلا يقولون قُتِل، بل يقولون: قَتَل نفسَه، وكذلك الحال فيمن يُقدم على الدخول بين الأعداء بحيث يتيقّن أنّه ميّت، فإنّ العرف يرى أنّه بإقدامه على ذلك يكون قد قَتَل نفسه وأوقعها في معرض الموت الحتمي.

ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿**قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ.. وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾ (الأنعام: ١٥١)، وقوله سبحانه: ﴿**وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ..**﴾ (الإسراء: ٣٣)، فإنّ الآية تخاطب الجماعة بتحريم قتل النفس المحترمة، ولا شكّ في أنّ هذا التحريم يشمل قتل الإنسان نفسه؛ إذ بذلك يكون قد قتل نفساً محترمة، فيشمله معطى الآية القرآنيّة حينئذٍ.

وإلى جانب هذه الآيات ثمّة روايات واضحة أيضاً في تحريم قتل الإنسان النفس بالمطلق، وفي تحريم قتل نفسه، موجودة عند السنّة والشيعة معاً[١]، لا حاجة إلى استعراضها، بل حرمة قتل الإنسان نفسه من واضحات الفقه الإسلامي بمذاهبه، بل أكثر من ذلك، حيث ورد في بعض الروايات النهي عن تمنّي الإنسان الموت، كما فيما رواه أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا يتمنّين أحدكم الموت؛ إما محسناً فلعلّه أن يزداد خيراً، وإما مسيئاً فلعلّه أن يستعتب»[٢].

ولمراجعة بحثي المفصّل حول موضوع الإضرار بالنفس، يمكن الرجوع إلى كتابي: فقه الأطعمة والأشربة ١: ٢١٧ ـ ٢٤٩. وكثير من الإرجاعات والإحالات والعزو للمصادر هناك سوف نكتفي بها، بلا حاجة لتكرارها هنا.

(١) راجعها في بحثنا المشار إليه آنفاً، وذلك في كتاب: فقه الأطعمة والأشربة ١: ٢٤٠ ـ ٢٤٩.

(٢) صحيح البخاري ٧: ١٠؛ وغيره.

مناقشات في مديات إثبات تحريم العمليّات الاستشهاديّة بنصوص تحريم الانتحار

وقد يُناقَش هذا الدليل بعدّة مناقشات:

أ ـ التمييز بين قتل النفس لقتل العدوّ ومحاربة العدوّ مع العلم بالموت

إنّه لا بدّ هنا من التفصيل، على أساس أنّ هناك فرقاً بين من يُقدم على تفجير نفسه لقتل العدو، فهنا يصدق عليه أنّه قتل نفسه، فتشمله الآيات والروايات؛ لانتساب قتل النفس إليه، أمّا لو اقتحم معسكرات العدوّ وقاتل عالماً بأنّهم سوف يقتلونه في نهاية المطاف، فهذا لا يُنسب إليه قتل نفسه، بل يُنسب إلى جنود العدو أنّهم قتلوه. نعم قد يصدق عليه أنه عرّض نفسه للقتل وألقى بنفسه في التهلكة، وهذا دليلٌ آخر سوف يأتي الحديث عنه إن شاء الله تعالى.

إذن، فهناك فرقٌ على مستوى هذا الدليل بين قتل نفسه مقدِّمةً لقتل غيره، فيصدق أنّه قَتَل نفسَه، وقتل غيره بما يُعلم معه بأنّ العدو سوف يقتله، فهذا غير مشمول لدلالة النصوص هنا حينئذ. ولو صدق أنّه هو من قتل نفسه ففي هذه الحال يلزم القول بعدم لزوم قَتل قاتليه أو دفعهم الدية، مع أنّ هذا لا يمكن أن يقبله أحد؛ فالعرف (والعقلاء) يميّز بين الحالتين في صدق مفهوم قتل النفس، بعيداً عن مفهوم تعريضها للقتل.

وهذه المناقشة قد يُلاحظ عليها، أنّ العرف لا يميّز بين الحالتين؛ وإن كان الأمر كذلك على نحو التدقيق، فهم يقولون: قتل نفسه بوضعها في هذا الموضع.

لكنّ هذه الملاحظة غير صحيحة؛ فليس مقصود العرف من هذا التعبير نسبة قتل النفس إلى المقتحم على جيش العدو؛ بل المراد ـ إذا راجعناهم ـ تعريضه نفسه للهلاك وتسبّبه عبر مقدّمات إعداديّة في موتها على يد غيره، فـ(الغير) هنا ليس آلةً حتى يقال: لقد وضع نفسه تحت تلك الآلة فقتل نفسه بها، بحيث يكون السبب أقوى من المباشر، وإنّما هم بشر يقدمون على القتل بملء إرادتهم، ولذا يفرّق العرف هنا بين أن يقتحم المقاتل حقل ألغام، وهو يعرف أنّها سوف تنفجر به، وبين أن يقتحم جيشَ العدو فيقاتل ويقتُل، ثمّ يُقتَل على يدهم.

وإذا شككنا ـ في الحدّ الأدنى ـ في شمول الآيات والروايات لهذه الحال، فلا يمكن الاستناد إلى العمومات والمطلقات؛ لأنّه من التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة أو المفهوميّة لذلك العام

نفسه، فيسقط الاستدلال بهذه الآيات والروايات في بعض موارد العمليّات الاستشهاديّة، ويتمّ في بعضها الآخر.

ب ـ تقيّد الآيات بقيود الظلم والعدوان و..

ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ الآيات القرآنيّة هنا لم تحرّم قتل النفس بالمطلق، وإنّما وضعت قيداً في الآيتين معاً هما: «إلا بالحقّ» و «عدواناً وظلماً». ومعنى ذلك أنّ الآيتين علّقتا الحكم على أمرٍ، وهو عدم الشرعيّة، بمعنى إذا كان قتل النفس المحترمة بحقّ، لم يكن حراماً، مثل حال القصاص، وإذا لم يقتل الإنسان نفسه عدواناً وظلماً وإنّما كان ذلك عدلاً و.. فليس قتله لها بحرام. لكن كيف يكون ذلك ومتى يتمّ تحديده؟ فهذا ما لا يمكن الرجوع فيه إلى الآيتين؛ لأنّهما لم توضحا ذلك[1]. وهنا إمّا أن يكون المرجع في تحديد ذلك هو العقل والعقلاء أو الشرع نفسه، فنحتاج إلى دليلٍ آخر كي يُثبت أنّ قتل النفس في العمليّات الاستشهاديّة ليس بالحقّ أو هو عدوان وظلم، فلا تكون الآيتان دليلاً على التحريم هنا.

وهذه المناقشة قد يجاب عنها بأنّ تعبير «..إلا بالحقّ» ظاهرٌ في جعل قاعدةٍ في تحريم قتل النفس المحترمة إلا على وجهٍ شرعي، فإذا لم يثبت وجهٌ شرعي ظلّ القتل على مقتضى القاعدة، وهو التحريم. فهذا مثل قولك: لا تأكل طعام زيد إلا بإجازةٍ شرعيّة، فلا يمكن هنا ادّعاء أنّني في الحالة الفلانيّة لا يشملني التحريم؛ لأنني لا أعرف هل هناك إجازة شرعيّة أو لا؟ بل المفترض أن أقول: لما لم يثبت لديّ وجود الإجازة الشرعيّة أرجع إلى الطبيعة التقعيديّة التي يعطيني إيّاها النصّ، وهي حرمة الأكل، فهذا هو الذي يفهمه العرف في تعامله مع مثل هذا النص، ففي كلّ موردٍ لم يثبت عندي أنّ القتل كان بحقّ، يكون مشمولاً لدليل الحرمة في المستثنى منه، لا أنّ الآية تغدو مجملةً في دلالتها على هذا المورد أو ذاك.

لكن في الآية الثانية تبدو هذه المناقشة صحيحةً؛ لأنّ مدلول الآية وصياغتها التقنينيّة سوف تكون: حرمة قتل النفس عدواناً، ففي كلّ مورد نشكّ فيه في صدق الظلم والعدوان لا يمكن التمسّك بالآية فيه؛ لأنّه من التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة أو المفهوميّة له، وهو باطل، كما

(١) انظر: العمليّات الاستشهاديّة، دراسة في المشروعيّة الفقهيّة، مجلّة الحياة الطيبة، العدد ١٠: ١٢١ ـ ١٢٢.

قرّر في أصول الفقه. غير أنّ تحديد الظلم والعدوان هنا ظاهره الإحالة على العرف والعقلاء؛ لأنّ مفهومها عقلائي، فالعقلاء هم الحَكَم في اعتبار قتل النفس ظلماً وعدواناً أو لا، وربما شخّص الفقيهُ أنّ نظرهم في العمليّات الاستشهادية أنّها ظلم وعدوان على النفس، فتكون حراماً حينئذ، وبهذا يمكن أن يستفاد من الآيات جميعها هنا في التحريم في خصوص هذا المورد، مع بقاء الآية الأولى أوضح في الإفادة.

وعليه، فهذه المناقشة الثانية تحوي بعض الثغرات.

ج ـ فرضيّة اختصاص النصوص بحال الانتحار عن يأسٍ و...، مراجعة وتقويم

ثالث المناقشات هنا هو ما ذكره غيرُ واحدٍ من أنّ المراد بالآيتين هو أن يقتل الإنسان نفسه عن يأسٍ من الدنيا وأمثال ذلك، كما هي حالات الانتحار المتعارفة، فيُصاب الإنسان بصدمة، أو بخسارة ماليّة كبيرة، أو بإحباط أو فراغ.. فيُقدم على قتل نفسه. وهذا مختلفٌ تماماً عن مفهوم قتل النفس في العمليّات الاستشهاديّة؛ فإنّ المقاتل المسلم يقدم عليها إيماناً بالله واندفاعاً نحو تحقيق غاياتٍ شريفة، ورغبةً بما عند الله، وربما لم تكن عنده أيّ مشكلة دنيوية، فالربط بين المفهومين خاطئ.

بل هذا ما يُستوحى أيضاً من بعض الروايات التي تُحمل عليها ـ بصفتها مقيّدة ـ الرواياتُ المطلقة، ففي خبر جُنْدَب بن عبد الله، أنّ رسول الله ﷺ قال: «كان فيمن كان قبلكم رجلٌ به جرح، فجزع، فأخذ سكّيناً فجزّ بها يده، فما رقأ الدم حتى مات، قال الله تعالى: بادرني عبدي بنفسه، حرّمت عليه الجنّة»[1]. فالرجل هنا إنّما أقدم على قتل نفسه جزعاً وهرباً من الموقف العصيب، فلا يُقاس عليه من يقوم بالعمليّات الاستشهاديّة لأهدافٍ شريفة[2].

وهذه المناقشة غير واضحة؛ فإنّه لا يوجد في الآيات أيّ شاهد يحصر دلالتها بحالة اليأس أو الانتحار المتعارف المعهود، فهي مطلقة يؤخذ بإطلاقها، تماماً كما يؤخذ بإطلاق الروايات المحرِّمة. ومجرّد وجود بعض الروايات التي تفرض صورةً مقيّدة تشير إلى حال اليأس لا يبرّر

---

(١) صحيح البخاري ٤: ١٤٦.

(٢) انظر: تكروري، العمليّات الاستشهاديّة في الميزان الفقهي: ٦٤ ـ ٧٠.

تقييد المطلقات القرآنيّة والحديثيّة؛ لأنّ النصّين مثبتان، فالنص المقيَّد لا يقول: يجوز قتل النفس في حالة الهدف الشريف حتى يكون مقيِّداً للمطلقات، وإنّما يقول: يحرم قتل النفس في هدفٍ غير شريف، دون أن يعطي موقفاً في أيّ حالةٍ أخرى، فلا يكون مقيِّداً، ففرضيّة حصر دلالة الآيات والروايات بصورة اليأس وأمثالها غير واضحة، رغم تداولها.

بيد أنّه قد يقال بأنّ الحالة الغالبة المترقّبة لقتل النفس هي قتلها عن يأس، كما هي ظاهرة الانتحار المتعارفة، فتُصرف الآية إلى هذا الجوّ السائد.

إلا أن يقال بأنّه انصرافٌ سببه كثرة الوجود لا كثرة الاستعمال، فيُبني على صحّة هذه القاعدة الأصوليّة.

د ـ دعوى الاختصاص بغير حالة قتل النفس لقتل الآخر، تقويم محاولة د. النشمي

رابع المناقشات هنا هو ما ذكره الدكتور عجيل النشمي، من أنّ الظاهر من آية تحريم قتل النفس هو قتلها لغاية قتلها، دون قتلها لقتل العدوّ أو لشي آخر، فلا تكون شاملةً للعمليّات الاستشهاديّة.

ويُجاب عن هذه المناقشة بأنّها تفترض تضييقاً في دلالة دليل حرمة قتل النفس، وهذا التضييق ليس هناك أيّ شاهد له، فإذا كان الشاهد هو ما سبق أن ناقشناه فيما تقدّم، فهو ضعيف، وإلا فلم يظهر وجهه حتى نتنازل عن إطلاق الدليل القرآني.

والنتيجة التي نخرج بها على مستوى هذا الدليل ـ بالجمع بين ما قلناه هنا وفي بحث الأطعمة والأشربة ـ أنّ آية تحريم قتل النفس إلا بالحقّ أجنبيّة عن موضوع بحثنا، أمّا الآية الثانية ـ إلى جانب الروايات المحرّمة لقتل النفس ـ فهي تدلّ على حرمة قتل النفس عدواناً وظلماً، فإذا فهم العقلاء أنّ قتل النفس في العمليّات الاستشهاديّة هو عدوانٌ وظلم على الذات، كانت الآية دالّة على التحريم، وإلا فلا دليل هنا على حرمة قتل النفس في العمليّات الاستشهاديّة، وسيأتي تحقيق النظر العقلائي والشرعي هل يفهم العدوانيّة هنا أو لا؟

نعم، بعض الروايات الواردة هنا ذات دلالة إطلاقيّة، لا سيما مع عدم ذكرها الآية، مثل صحيحة أبي ولاد الحنّاط، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من قتل نفسه متعمّداً فهو في نار

جهنم خالداً فيها»[١]، وكذلك خبر أبي هريرة قال: قال النبيّ ﷺ: «الذي يخنق نفسه يخنقها في النار، والذي يطعن نفسه يطعنها في النار»[٢]، وغيرهما من الأخبار عند الفريقين، وطبقاً لذلك يمكن القول بأنّه حتى لو كانت الآية ذات قيد خاص؛ إلا أنّ هذه المجموعة من الروايات لا تقييد فيها، فيُستند إليها لتحريم مطلق قتل النفس بما فيه ما كان لأهداف شريفة كالعمليّات الاستشهاديّة، سواء سمّاه العرف عدواناً أم لا.

تقعيد قانون أصولي في نصّ السنّة المطلق اللاحق زماناً على نصّ الكتاب المقيَّد

إلا أنّ الذي يبدو أنّه لو تحدّثت رواية عن موضوع حديثاً إجماليّاً عاماً، ثم أطلقت، وكان موضوع حديثها موجوداً في القرآن الكريم بآية واضحة، يُحمل مضمون الرواية على الآية حينئذ، وليس العكس أو الأخذ بإطلاق الرواية، والسبب في هذه القاعدة المهمّة في علاقة نصّ الكتاب بالسنّة هو أنّ النصّ القرآني نصّ حاضر وقوي في وعي المسلمين وثقافتهم فإذا جاء نص روائي بعد النص القرآني مطلَقاً من ناحية سكوته عن القيد؛ فإنّ العرف سوف يجعل النصّ الثاني قائماً على النصّ الأوّل حتى لو كانا مثبتين؛ لأنّنا لا نحرز أنّ الرواية تريد بيان مطلبٍ إضافي، فقد يكون المعصوم اتّكل على القيد الموجود في النصّ القرآني لمعروفيّته، ولم يجد أنّ وفاء البيان بحاجة إلى ذكر القيد، فهذا مثل قوله: يجب على المسلمين الحجّ، فإنّ السكوت عن قيد الاستطاعة لا يخلّ بالبيان؛ لإمكان الاتكال على معروفيّة هذا القيد ومركوزيّته والاستغناء بذلك عن ذكره، وهذه هي ميزة النص القرآني، فعندما تأتي الرواية ولا تذكر القيد، يكفي فيها احتمال أنّ عدم ذكر القيد كان اتكالاً على ذكره في النصّ القرآني المعروف بين المسلمين، فلا ينعقد الإطلاق؛ لاحتمال كون القيد القرآني بياناً حينئذٍ، ولما كان النصّ الروائي متأخّراً في العادة، فسيكون النصّ القرآني المركوز مضمونه بحكم البيان المتصل المركوز، مما يمنع عن انعقاد إطلاق.

وهذه القاعدة:

---

(١) جامع أحاديث الشيعة ٢٦: ١٣٠، ح١، وفي الباب روايات أخرى كلّها ضعيفة السند، وتوجد في بعض الأبواب الأخرى كالوصايا رواياتٌ أيضاً.

(٢) صحيح البخاري ٢: ١٠٠؛ ومسند أحمد ٢: ٤٣٥، وتوجد روايات أخرى أيضاً في الباب نفسه.

أ ـ تعمّ النصّ غير القرآني أيضاً إذا كان متقدّماً على المطلق زماناً، وكان معروفاً، بحيث يغدو بالإمكان عرفاً الاتّكال عليه عند الإطلاق.

ب ـ لا تعمّ النص القرآني على تقدير سبق الرواية على هذا النصّ، كما لو كانت خبراً نبويّاً، سبق نزولَ الآية.

ج ـ لا تعمّ النصّ القرآني على تقدير أنّ القيد فيه لم يكن واضحاً بحيث يصلح لإثبات المركوزيّة، وإمكان اتّكال المتكلّم عليه حين إطلاق النص.

د ـ إنّ هذه القاعدة تجري فقط في المنفصلين اللذين يتأخّر المطلق فيهما عن المقيّد، دون العكس.

هـ ـ أن يكون النصّ اللاحق مطلقاً وليس عامّاً، أو في مقام بيان تمام التفاصيل ـ ذكراً ـ بحيث لا يصحّ منه تغييب هذا القيد.

وعليه؛ فنحتمل أنّ إهمال الروايات لقيد العدوانيّة كان لكونها واضحة في تقرير المبدأ، اتكالاً على نصّ الآية، فلا يُستند لإطلاق الروايات حينئذٍ، إذ الصحيح سنداً منها صدر عن الإمام جعفر الصادق، بل لا يحصل وثوق بصدورها.

هذا وتوجد مناقشات أخرى تدور حول كون هذه الآيات أجنبيّة تماماً عن بحثنا؛ لأنّها ظاهرة في قتل الآخرين لا في قتل النفس، ولا أقلّ من عدم ظهورها في قتل النفس. وقد بحثنا بالتفصيل حول هذه المناقشات في محلّه، وتحدّثنا عن حيثيّة الإرباك الاستدلالي الموجود هنا على أصل تحريم إضرار النفس، فراجع[1].

وفي نهاية الحديث عن الدليل الأوّل لا بأس بإثارة ملاحظة حول آية عدم قتل النفس، وهي أنّه يحتمل في الآية اللاحقة التي ذكرت قيد العدوان والظلم احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن يكون هذا القيد لدخول النار لا للحكم، بمعنى أنّ الحكم مطلق بحرمة قتل النفس، إلا أنّ دخول النار مربوط بحالة العدوان والظلم، فيكون القتل لا عن عدوان من الصغائر، بناءً على أنّ ترك الكبائر يوجب عدم مسببيّة الصغائر لدخول النار، وفقاً للآية اللاحقة فوراً حيث قال تعالى: ﴿**إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا**

(١) راجعها في بحثنا المشار إليه آنفاً، وذلك في كتاب: فقه الأطعمة والأشربة ١: ٢٤٠ ـ ٢٤٩.

كَرِيمًا﴾ (النساء: ٣١)، ففعل الكبائر علّة تامّة لدخول النار، أمّا فعل الصغائر فهو يقتضي ذلك، فعلى تقدير ترك الكبائر لا يفعل هذا المقتضي فيما يقتضيه، لذلك قيّد بالعدوان والظلم عند الحديث عن النار ولم يضع هذا القيد في الحكم بحرمة قتل النفس، فتدلّ الآية على حرمة قتل النفس حتى لو لم يكن عدواناً وظلماً، غايته لا يكون من موجبات النار كالكبائر، فتشمل العمليّات الاستشهاديّة.

الاحتمال الثاني: أن يكون القيد راجعاً إلى الحكم، إلا أنّه يُثار تساؤل هنا: لماذا لم يذكر القيد مع الجملة الأولى في الآية السابقة، مع أنّ الأقرب ذكره مع بيان الحكم لا عند الحديث عن العذاب؟ وهذا ما يفتح الباب أمام احتمالين: إمّا أنّ هذا القيد غير احترازي وإنّما هو توضيحي، بمعنى أنّ كلّ قتلٍ للنفس هو عدوانٌ وظلم، أو أنّ هذا القيد إنّما أُخِّر لعود الآية الثانية كلّها إلى كلا الحكمين الموجودين في الآية الأولى، وهما أكل المال بالباطل وقتل النفس، فحذراً من التكرار أخّر هذا القيد الاحترازي؛ والمسألة بحاجة إلى مزيد تأمّل.

والمتحصّل عندي بالجمع بين ما ذكرناه هنا وما طرحناه في كتاب (فقه الأطعمة والأشربة) هو عدم وضوح أصل دلالة هذه النصوص على حرمة قتل الإنسان لنفسه بما يشمل حالات العمليّات الاستشهاديّة.

٢ـ منطلق التحريم القرآني لإلقاء النفس في التهلكة لتحريم العمليّات الاستشهاديّة

ثاني الأدلّة هنا هو قوله سبحانه وتعالى: ﴿.. **وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**..﴾ (البقرة: ١٩٥)، وذلك أنّ الآية واضحة في حرمة إلقاء النفس في التهلكة، ومن أبرز مصاديق ذلك ما يحصل في العمليّات الاستشهاديّة، سواء قتل نفسه لقتل العدو كما في التفجيرات، أو دخل على العدو عالماً عدم إمكان الخلاص، فتكون محرمةً بنصّ الكتاب العزيز.

ونحن وإن ناقشنا في شمول أدلّة تحريم قتل النفس لصورة الدخول على جيش العدوّ وأمثالها مما ينسب فيه القتل إلى الغير دون النفس، إلا أنّه لا مجال ـ كما أشرنا هناك ـ للمناقشة في أنّ ذلك يسمّى تعريضاً للنفس لمواضع الهلاك والتهلكة، فتكون هذه الآية أسلم من الإشكالات التي سجّلت على الاستدلال بالآيات السابقة.

مداخلات في علاقة تحريم الإلقاء في التهلكة بالعمليّات الاستشهاديّة

لقد سُجّل ـ ويُسجّل ـ على الاستدلال بهذه الآية هنا، عدّة ملاحظات:

أ ـ استلزام الدلالة للوازم غير مقبولة

أوّل الملاحظات هنا هو أنّه لا بيان في الآية على أنّ الإنسان هو من يقتل نفسه أو غيره هو الذي يقتله، وعليه فالدخول في حرب يعلم الإنسان أنّه سوف يموت فيها يغدو حراماً، ولا يُظنّ أنّ مسلماً يقبل بهذا التحريم دون قيود، وإذا كان هناك من قيد فلا بدّ أن يشمل حالتَي قتل النفس لقتل العدو، أو الدخول على العدو بما يعلم فيه القتل؛ لأنّ القيد لا يرتبط بالوسيلة، بل بمورد القتل وهدفه[1].

ويجاب عن هذه المناقشة بأنّنا لا نعرف وجه عدم إمكان القبول بإطلاق الآية ليشمل صورة المقتحم على الأعداء، فنحن نتكلّم عن العلم التفصيلي بالموت من وراء هذا الاقتحام، لا عن الظنّ القويّ أو العلم الإجمالي بموت بعض أفراد المجموعة المقتحِمة، مما يرجع إلى احتمال في حقِّ كلّ طرف (فرد)، لا إلى علم، كما هو واضح من تحليل مقولة العلم الإجمالي، فأيّ مانع من القول بالتحريم حتى في هذه الصورة؟!

وإذا كان هناك دليلٌ من الروايات والشواهد التاريخيّة يقضي بشرعيّة هذا الاقتحام، فذاك لدلالة الدليل القطعي أو المعتبر المخصِّص لدلالة الآية، فنقتصر عليه، ولا نُسرّي التخصيص إلى حالة قتل النفس لقتل العدو. ولو رُفض هذا الاقتصار ـ وسيأتي الحديث عنه ـ فليس ذلك سوى للفهم العرفي بعدم الخصوصيّة، فالبحث في القيد ومدى دلالته، وهو ما سوف يأتي عند الحديث عن دليل شرعيّة العمليّات الاستشهاديّة، وإلا فالمفترض هنا هو الحكم بالحرمة تمسّكاً بالآية، بصرف النظر عن المرحلة اللاحقة، وهي مرحلة طروّ المعارض والمقيِّد لدلالة الآية الكريمة.

ب ـ استلزام إلغاء الجهاد عبر توسعة المفهوم لحال احتمال الموت، قراءة نقديّة

الملاحظة الثانية هنا هو أنّه إذا دلّت الآية على حرمة إلقاء النفس في التهلكة، فلا فرق في ذلك

---

(١) العمليات الاستشهاديّة، دراسة في المشروعيّة الفقهيّة: ١٢٢.

بين حالة الجزم بالموت أو احتمال الموت احتمالاً يبلغ مستوى الظنّ، ولهذا يحرم على الإنسان تناول شيء يحتمل احتمالاً معتداً به أن يفضي إلى هلاكه وموته. وهذا معناه أنّه إذا قبلنا بهذه الدلالة سوف يلزم تحريم خوض الجهاد مطلقاً. وهذا إبطالٌ لشريعةٍ مقطوع بها لا سيما في حال الدفاع، وهو ما يكشف عن إرادة معنى آخر من التهلكة، وخاصّةً أنّ سياق هذه الآية هو سياق الجهاد حيث وردت في مورده، فإذا أريد هنا الموت من التهلكة فيجب قطعاً إخراج الجهاد الشرعي، وإذا خرج خرجت معه العمليّات الاستشهاديّة حينئذٍ[1].

وهذا الكلام يمكن أن يُناقَش؛ وذلك:

أوّلاً: نحن نسلّم ـ على سبيل الجدل ـ أنّ العرف لا يميّز بين حالة الظنّ والعلم في صدق عنوان الإلقاء في التهلكة، إلا أنّ خروج الجهاد في سبيل الله ـ لا سيما على رأي المستشكل، من ورود الآية في سياق الحرب ـ يعدّ بمثابة القرينة المتصلة، بحيث يكون أصل الجهاد ومبدؤه خارجاً عن باب الآية، بمعنى أنّ في الجهاد حالة غالبة هو الظنّ بالموت، وهذه الحالة الغالبة تخرج باليقين عن مقتضى إطلاق هذه الآية، وعليه فتبقى هذه الآية محرّمة لمطلق أنواع إلقاء النفس في التهلكة خرج منها ما يقتضيه الطبع الغالب في الجهاد، وهو مبدأ الظنّ بالموت أو الجرح أو.. وبقي الباقي على حاله. وأين هذا من صورة العلم بالموت التي لا تُلازِم الجهادَ لا عقلاً ولا عرفاً ولا عادةً ولا شرعاً. نعم يحصل أحياناً أن يُقدم المجاهد على فعل ما يقطع معه بموته، لكنّ هذه الحالة ظاهرةٌ استثنائيّة في الحروب. والشاهد على ذلك أنّك في كلّ حرب قد تسمع ببعض الأحداث من هذا القبيل، فيما الحالة الغالبة في الجهاد هو احتمال الموت أو الظنّ به، وعليه فالمفترض إخراج خصوص أصل الجهاد الذي يغلب فيه الظنّ والاحتمال، دون الحالات قليلة الحصول، والتي لا تعدّ من مقوّمات مفهوم الجهاد عقلاً ولا عرفاً ولا شرعاً.

وبعبارة موجزة: المعلوم خروجه عن تحت الآية ما يقتضيه مبدأ الجهاد وحالته المتعارفة، ولا يعلم الخروج الآخر؛ فإنّه أوّل الكلام بعد عدم الملازمة؛ لأنّنا لا نستند هنا إلى نصّ مخصِّص محدّد حتى نقيس نسبتَه إلى الآية، وسيأتي هذا القياس لاحقاً، وإنّما نستند، كما يظهر من المناقش، إلى أصل وجود الجهاد على نحو المبدأ والقضيّة المهملة التي هي في قوّة الجزئيّة.

---

(١) المصدر نفسه.

ثانياً: بقطع النظر عما تقدّم، لا دليل ـ بهذا المقدار من الكلام ـ على لزوم الخروج بالآية عن هذا المعنى لأجل السياق، فإنّ المستشكل هنا جعل المورد الذي جاءت فيه الآية مورد جهاد، ثمّ حكم ـ بالتقريب المتقدّم ـ بخروج الجهاد عن الآية، فاستنتج من ذلك أنّه لا يراد من التهلكة الموت بل معنى آخر، كي لا يختلّ السياق الموردي.

والذي يُضعف هذا الكلام أنّ هذه الآية سبقتها آيات الجهاد، إلا أنّه لحقتها آيات الحج، فربما كانت قد نزلت مستقلةً أو ربما نزلت مع آيات الحج، ومجرّد العطف في أوّلها: ﴿**وَأَنْفِقُوْا**..﴾ بالواو، لا يدلّ على تبعيّتها في الموضوع لما قبلها؛ لأنّ الآية التي أتت بعدها مباشرة كانت في الحج، وكانت معطوفةً بالواو أيضاً، وهي قوله تعالى: ﴿**وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لله**..﴾ (البقرة: ١٩٦)، وبهذا لا يحصل اطمئنان بوقوع آية التهلكة في بطن سياق الجهاد؛ إذ لعلّها كالآية التي تليها قد استأنفت حديثاً جديداً أو نزلت نزولاً جديداً.

وعليه، فالمفترض الحكم بشمولها لتمام أنواع التهلكة، خرج منه ـ على نحو اليقين ـ المعروفُ من ضرورة الإسلام وهو الجهاد على مستوى المبدأ العام، فيبقى الباقي تحته، ومنه العمليّات الاستشهاديّة.

ثالثاً: إذا كانت الآية داخلةً في سياق الجهاد وآياته كما ذكر المناقش، فهذا ليس دليلاً على إخراج الجهاد عنها أو تغيير معناها بالكليّة، بل في الاحتمال الأوّل قدرٌ من المفارقة؛ فلماذا لا تكون الآية حينئذ أدلّ على مطلوب المحرّمين عبر القول بأنّ الله فرض عليكم الجهاد، لكنّ الجهاد ليس مبرّراً لوضع أنفسكم في التهلكة، فقيمة الشهادة لا تعني أن يعمد الإنسان إلى قتل نفسه، بل يهدف النصر على العدو، وعلى تقدير استشهاده يكون قد فاز بالجنّة، لا أنّ المطلوب أن يقوم بالوسائل التي تؤدّي إلى استشهاده، فهذا المعنى هو الأقرب لسياق الجهاد حينئذ. والتعبير بالتهلكة عن الموت في الحرب معقولٌ حينئذ، على أساس إرادة سلب مفهوم الشهادة عن مثل هذا الفعل؛ إذا لا معنى لتحريمه ثمّ التعبير عنه بالقتل في سبيل الله تعالى.

وعليه، فهذه المناقشة الثانية في غير محلّها، كما أنّها غير كافية بهذا المقدار.

ج ـ عجز الدلالة اللغوية لمفردة "التهلكة" عن الشمول للعمل الاستشهادي، وقفة تأمّل

ثالث الملاحظات هنا هو أنّ كلمة التهلكة استعملت في القرآن والحديث في معانٍ عدّة:

منها: الموت، كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (الجاثية: ٢٤)، أو كقوله سبحانه: ﴿.. إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ..﴾ (النساء: ١٧٦).

ومنها: العذاب، كقوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ (الأنعام: ٢٦).

وقد صرّح الراغب الإصفهاني بأنّ الهلاك يطلق على العذاب والخوف والفقر، ويطلق على الموت بنحوٍ قليل[١]، وعليه فلا وجه لتفسير التهلكة في الآية بالموت. وحتى لو فرض أنّه أريد هنا بالتهلكة الموت، فلا بد أن يراد الموت المذموم، وهذا معناه أنّه لا بدّ أوّلاً من إثبات أنّ الموت الحاصل في العمليّات الاستشهاديّة هو موتٌ مذموم، حتى نطبّق الآية عليه؛ فالقضيّةُ لا تحرز موضوعَها[٢].

ويُجاب عن هذه المناقشة:

أوّلاً: إنّ التهلكة مفهومٌ عام يقابل البناء والوجود والكون والبقاء و.. فلا هي بالتي تعني لغةً الموت، ولا بالتي تعني العذاب أو الفقر، بل هذه مصاديق له، ووقوعُ بعض اللغويّين والمعجميّين في الخلط بين المعنى والمصداق الذي ورد فيه استعمال المعنى العام، كثيرٌ جدّاً.

وهذا معناه أنّ استنتاج هذا المعنى التطبيقي أو ذاك مرجعه إلى ملاحقة السياق اللفظي والحالي والمضموني الذي يتحدّث عنه النص، وعليه فمجرّد قلّة ورود التعبير عن الموت بالتهلكة لا يعني عدم صحّة هذا التعبير، فالمهم هو السياق. وهنا إذا تشاجر شخصان ثم حمل كلّ واحد منهما سكيناً، وقيل لأحدهما: لا تدخل في هذا الشجار فتودي بنفسك إلى التهلكة، لم يُفهم منه سوى الموت. وإذا كان رجلاً قويّاً بحيث يُعلم أنّه سيكون الغالب، فقد يُفهم منها السجن وهكذا.. فالعبرة بالسياق بمعناه العام.

وعليه، فإذا قصد المناقش هنا تحليل السياق ـ كما فعل في غير موضعٍ هنا ـ فهذا تكرار لا محصّل من ورائه، أمّا إذا قصد الإبهام والإجمال في الآية فلم يبيّن لنا سياق الآية حتى نقبل معه

(١) المفردات: ٥٤٤ ـ ٥٤٥.

(٢) انظر: العمليّات الاستشهاديّة، دراسة في المشروعيّة الفقهيّة: ١٢٣ ـ ١٢٤.

هذا الإبهام، ولا سيما أنّه نفسه اعترف بأنّ الآية جاءت في سياق آيات الجهاد، فأيّ مانع في أن يكون المراد من التهلكة هو الإقدام على إماتة نفسه في الحرب وعدم التفريط بها بحجّة أنّه يجاهد في سبيل الله؟ فالمناقشة بهذه الطريقة ناقصة وتطويلٌ لا حاجة إليه.

ثانياً: بعد التسليم من قبل المناقش بأنّ المراد من التهلكة هو الموت، لا معنى لتقييد الموت المرفوض بالآية بالموت المذموم، بحيث ندخل في الإجمال التطبيقي، بل يكون المراد مطلق الموت انسجاماً مع إطلاق الآية، غايته يكون الاستشهاد المتعارف (غير العمليّات الاستشهاديّة) خارجاً عن الدليل بالتخصيص المقطوع من أدلّة الجهاد العامّة؛ لحكومتها على مثل هذه الآية، إذ لو لم تَقبل هذه الآية التخصيص المذكور للزم بطلان الجهاد، فيلتزم بتخصيصها في الشهادة المتعارفة؛ لأنّها القدر المتيقّن من التخصيص، ويبقى الباقي تحت إطلاق الآية هنا.

نعم، إذا استطعنا العثور على مخصِّص يُخرج العمليات الاستشهاديّة أيضاً فهذا جيّد، إلا أنّ الكلام هنا حاليّاً مع قطع النظر عن دليل الترخيص في العمليّات الاستشهاديّة، كما هو واضح؛ إذ الأنسب منطقيّاً تحليل أدلّة الطرفين في نفسها، ثم إذا تمّ دليلٌ في الطرفين جرت المقارنة بينهما، الأمر الذي لاحظنا أنّ المناقش وكثيرين غيره، لم يلاحظوه في سياق بحثهم هنا، مع أنّه أكثر منهجيّةً.

وعليه، فالتقييد بالمذموم لا شاهد له في الآية، فتبقى على إطلاقها، دون وجود مشكل عدم إحراز القضيّة لمضمونها[1].

وبمجمل ما تقدّم هنا وفي فقه الأطعمة، وكذلك بما سيأتي، يتضح الموقف من كلام الشيخ محمّد جواد البلاغي (١٣٥٢هـ)، حين قال في تفسير الآية: «وهذا النهي عام لكلّ اقتحام في أسباب التهلكة ومظانها، ولا بدّ من أن يكون النهي مقيّداً بما إذا لم يكن في ذلك الاقتحام حياة الدين ونصرته، كما في نهضة رسول الله صلى الله عليه وآله في أوّل دعوته، وإقدام سيّد الشهداء في امتناعه عن

---

(١) ثمّة إشكال آخر على أصل دلالة الآية على حرمة قتل النفس (الأعمّ من العمليّات الاستشهاديّة وغيرها)، وهو وقوعها في سياق الأمور الماليّة. وحيث إنّ هذا الإشكال غير مرتبط مباشرةً ببحث العمليّات الاستشهاديّة، بل بمرحلة أسبق، لهذا نحيل القارئ لمراجعته والجواب عنه إلى بحثنا في فقه الأطعمة والأشربة ١: ٢٢٨ ـ ٢٣١.

بيعة يزيد في مثل زمانه»[1].

وعليه، فبضمّ ما توصّلنا له في فقه الأطعمة والأشربة مع ما ذكرناه هنا، يمكن استقراب دلالة هذه الآية هنا على تحريم قتل النفس.

٣ـ المنطلق العقلي والعقلائي في تحريم العمليّات الاستشهاديّة

ثالث الأدلّة هنا هو الاستناد إلى حكم العقل بقبح قتل الإنسان نفسه؛ فإنّ العقل لا شكّ حاكمٌ بأنّه يقبح قتل النفس؛ لأنّه من إلحاق الضرر بها، ويجب دفع الضرر المقطوع به بلا خلاف. وهذا ما يبدو أنّه جليٌّ من خلال الرجوع إلى وجدان كلّ إنسان، وطبقاً لقانون الملازمة فكلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع، فيلزم تحريم قتل النفس الذي هو من أبرز مصاديق الضرر عليها، كيف وقد أفتى الفقهاء بحرمة تعريض الإنسان أطرافه للضرر، وكذا طاقات جسده كالبصر والسمع، فكيف لا يفتون بحرمة قتله لنفسه مطلقاً فهو من أبرز ألوان الضرر. وحيث إنّ الأحكام العقليّة ليست قابلةً للتخصيص، كان تحريم قتل النفس ـ شرعاً وعقلاً ـ مطلقاً حينئذٍ، فتحرم العمليات الاستشهاديّة.

مداخلات نقديّة على دليل العقل في موضوع البحث

ويمكن طرح مداخلتين هنا على هذا الدليل:

أ ـ تنوّع أحكام العقل والعجز عن توظيفه في إثبات التحريم هنا، وقفة وتعليق

المداخلة الأولى: إنّ حكم العقل هنا يتصوّر على أنحاء ثلاثة هي:

أ ـ أن يكون مطلقاً منجّزاً غير معلّقٍ على شيء، ويكون على نحو الحكم البتيّ النهائي. وحيث إنّ أحكام العقل غير قابلة للتخصيص، فيلزم ـ بناءً عليه ـ الحكم بعدم شرعيّة الجهاد؛ لأنّ قتل النفس لا فرق فيه عند العقل بين أن يكون بيد الإنسان نفسه أو أن يكون بيد غيره، فالذهاب إلى الحرب قتلٌ للنفس ولو بيد الأعداء، وعليه يُفترض الحكم بحرمة الجهاد مطلقاً، واستقرار

---

(١) آلاء الرحمن في تفسير القرآن ١: ١٦٧.

التعارض بين حكم العقل والشرع فيه، وهو واضح الفساد.

ب ـ أن يكون حكم العقل معلّقاً على طروّ عنوان يوجب حُسن الفعل أو قبحه، بمعنى أنّ العقل يحكم اقتضاءً بحرمة قتل النفس، وتمامية حكمه ـ فعليّاً ـ موقوفة على ملاحظة العناوين الطارئة، فإذا كان قتل النفس مثلاً عن يأسٍ من الدنيا وفراغ وإحباط كان هذا العنوان مفعّلاً لاقتضاء العقل قبح القتل، أمّا إذا كان العنوان نصرة المظلوم والدفاع عن الحقّ، فيحول هذا العنوان دون تأثير اقتضاء التقبيح عند العقل. وطبقاً لهذا الاحتمال الثاني لا يكون حكم العقل لوحده دليلاً على تحريم العمليّات الاستشهاديّة.

ج ـ أن يقال: إنّ العقل ساكتٌ أصلاً، بمعنى أنّه لا يقبّح قتل النفس بعنوانه ولا يحسّنه، وإنّما يلاحظ العناوين الحافّة بهذا الفعل، وفي ضوئها تارة يقبّح ـ كما بيّنا ـ وأخرى يحسّن، بل قد يوجب.

ونتيجة الاحتمال الثالث مطابقة عمليّاً لنتيجة الاحتمال الثاني، وحيث استبعدنا الاحتمال الأوّل؛ لوضوح فساده، تمّ أحد الاحتمالين الأخيرين، ومعهما لا يكون دليل العقل لوحده محرّماً للعمليات الاستشهاديّة[1].

وهذه المداخلة يمكن أن يلاحظ عليها أنّه قد يمكن الأخذ بالنحو الأوّل من الأنحاء الثلاثة المذكورة ولا ينتج عن ذلك محذور؛ لأنّنا نتكلّم هنا في الضرر المقطوع المتيقّن دون الضرر المحتمل، ولا مانع ـ ثبوتاً ـ من التمييز بين نوعَي الضرر هذين، والعقل يقول: إنّ الإضرار بالنفس قبيح، بمعنى قتلها أو جعلها بحيث تُقتل يقيناً، وأين هذا من تشريع الجهاد؟! فإنّ في تشريع الجهاد احتمال الموت والضرر، دون اليقين بهما، فلا تعارض بين حكم العقل بقبح الإضرار بالنفس وبين تشريع الجهاد الذي ليس فيه إضرار بالنفس، بل احتمال الإضرار بها. أمّا إذا أراد المناقش أن يعتبر أنّ اليقين بالقتل هو الجهاد ومن مقوّماته على مستوى المفهوم والمصداق، فهذا مصادرة على المطلوب، إذ هذا ما نبحث عنه فعلاً، والمفترض بيانه، حيث إنّ الطرف الآخر ـ مثل الشيخ عبد العزيز بن باز ـ لا يتصوّر قبوله بهذا الأمر، وإلا فلا يحتمل منهم التحريم مع اعتقادهم بذلك.

(١) انظر: العمليّات الاستشهاديّة، دراسة في المشروعيّة الفقهيّة: ١١٩ ـ ١٢١.

وبعبارة موجزة: ما نتحدّث عنه هنا هو حكم العقل بقبح إضرار النفس، لا حكمه بقبح تعريضها لما فيه احتمال الضرر. ولا مانع من التمييز بين الأمرين، فالعقلاء يميّزون بينهما في وجدانهم، كما هو واضح، ولا أقلّ من لزوم عرض البحث بصورة تفصيليّة بين القطع بالضرر واحتماله، وبخاصّة أنّ الاستدلال قد بُني على حرمة قتل النفس، دون حرمة تعريضها لاحتمال القتل.

ب ـ محاولة إنكار أصل قاعدة لزوم دفع الضرر المقطوع والمحتمل، تعليقات فاحصة

المداخلة الثانية: إنّنا ننكر أصل قاعدة لزوم دفع الضرر المقطوع فضلاً عن المحتمل؛ فإنّ العقلاء لا محالة ـ وقد أقرّ بذلك بعض علماء أصول الفقه الإسلامي[1] ـ يُقدمون على الضرر المؤكّد إذا وجدوا في ذلك منفعةً أكبر لهم، كصرفهم الكثير من المال بغية تحصيل أرباح أكبر، فإنّ صرف المال من أنواع الضرر، أو تعريض أنفسهم للجرح والضرب والأذية طمعاً في تحقيق مطالبهم الاجتماعيّة والاقتصادية التي تعود عليهم ـ جميعاً وفرادى ـ بالنفع الكبير، بل تراهم يذمّون من ينأى عن الإضرار بنفسه ـ بالمعنى الفردي للكلمة ـ في سبيل مصالح أخرى تعود بالنفع عليه بوصفه فرداً في المجتمع؛ وهكذا نجد الوالدين قد يوقعان أنفسهما في أضرار صحيّة ومالية لمصالح أولادهما.. فإطلاق القول بوجود كبرى عقليّة بحرمة إضرار النفس مطلقاً أو الأطراف أو القوى أو المال أو.. واضح البطلان، فهذا الدليل غير وجيه إطلاقاً.

نعم، العقل والعقلاء لو تركوا دون وجود مصالح أخرى من وراء الإضرار بالنفس أكبر من الإضرار بالنفس لحكموا بالقبح والزجر، لا أنّهم ظلّوا صامتين، فالصحيح هو الاحتمال الثاني من الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة في إشكال المستشكل، فإنّه لو خلّي العقل ونفسه لاقتضى قبح الإضرار بالنفس ما لم يمنع مانع، لا أنّه سيكون ساكتاً كما مال إلى ذلك المستشكل نفسه.

وعليه، فعندما يكون في قتل النفس في العمليّات الاستشهاديّة مصلحةٌ أهمّ، فلا يحرَز وجود حكم عقلي بالقبح حتى نحكم بالحرمة، أمّا إذا لم تكن هناك مصلحة أهمّ، فالأصحّ الحكم بالحرمة انطلاقاً من دليل العقل، بناءً على القبول بقانون الملازمة.

(١) انظر: كفاية الأصول: ٣٩٧؛ ومصباح الأصول ٢: ٢٨٧.

لكنّ هذا يجرّنا إلى طرح بحثين هنا، هما:

البحث الأول: لو كان في العمليّات الاستشهاديّة مصلحةٌ أهمّ من مسألة قتل النفس، بحيث لو أقدم المجاهد على قتل نفسه لتحقّقت تلك المصلحة، قلنا بالجواز، لكن هل يتصوّر في قتل النفس وجود مصلحة تعود للنفس بعينها؟! وبعبارة أخرى: قد يُقدم الإنسان على الإضرار بالذات في المال أو العرض أو البدن أو الأطراف.. لمصلحةٍ أكبر ترجع إليه في نهاية المطاف ولو عبر لحوقها بالمجتمع مثلاً، فهذا شيء متصوّر، لكن لو قتل نفسه لنصرة وطنه أو مجتمعه أو أمّته، سواء كانت هذه الأمّة أمّةً دينية أو قومية أو عرقية، وربح وطنُه وأمّته.. فما هي المنفعة التي عادت عليه حتى يقول له عقله العملي: إنّ إضرارك بنفسك عاد عليك بالمنفعة الأكبر فصار جائزاً؟!

هنا احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن يقال: إنّ المنفعة هنا أخرويّة، بمعنى أنّ المصلحة التي سوف يجنيها سوف تكون له في جنّة الله سبحانه. ومن الواضح أنّها منفعة أكبر بكثير من ضرر قتل النفس، ومن ثمّ يرتفع إشكال حكم العقل بالقبح.

إلا أنّ هذا الاحتمال موقوف على قيام دليل على لحوق هذه المنفعة في الآخرة له، فمن يقول بتحريم العمليّات الاستشهاديّة قد لا يرى وجود مثل هذه المنفعة. ومعنى ذلك أنّ صغرى التجويز هنا موقوفة على وجود دليل شرعي يُثبت شمول عنوان الشهادة لهذا الشخص؛ إذ بدونه لا نحرز المنفعة، فلا يتمّ حكم العقل بالجواز على أساس المنافع الأكبر، ومن ثمّ فإبطال حكم العقل هنا بالحرمة غير معلوم ما لم يحرز وجود المنفعة الأقوى، فيكون دليل الجواز الذي يخرجنا عن حكم العقل بالقبح مؤلّفاً من كبرى عقليّة وهو الترخيص في الإضرار على تقدير وجود منفعة أكبر، وصغرى نقليّة عادةً وهي ثبوت المنفعة الأكبر في الآخرة. والاحتمالُ لوحده لا يفيد.

الاحتمال الثاني: أن تُعتبر المنفعة هنا دنيويّةً، بمعنى حتى لو لم يثبت وجود نفع أخرويّ، يظل هناك نفعٌ دنيوي متمثل في الذكر الطيّب ونصرة بلده وأمّته و.. مما يرفع حكم العقل بالقبح.

غير أنّ هذا الكلام غير واضح؛ بل هو أقرب إلى الوجوه والاعتبارات الاستحسانيّة، وإلا فماذا استفاد المقاتل نفسه من ذلك، ولا سيّما أنّ أكثر العمليّات الاستشهاديّة فيها احتمالُ النصر و.. لا اليقين به؟! وهل يرى العقل ـ لو خلّي ونفسه ـ أنّ المقاتل قد عاد على نفسه بالخير الأكبر

من قتل نفسه، لولا مقولة الثواب الأخروي؟! إنّ قاعدة الضرر المحتمل أو المقطوع تقوم على المفهوم الفردي فيما لم يعد النفع على الفرد نفسه لا يُعلم تجمّد القاعدة. إلا إذا قيل بأنّ المصلحة هنا ترجع لسائر أفراد المجتمع أو للقيم والمبادئ. وفي ارتفاع حكم العقل هنا مجالٌ للنقاش ـ بعد فرض استبعاد العنصر الإلهي والأخروي كما هو واضح ـ من حيث عدم وضوح صدق عنوان رجوع المصلحة الأكبر على الفرد نفسه بذلك.

أمّا فرض حالة أنّ المكلف يعلم بأنّه سيموت هو ومن معه من المقاتلين أو يقوم بعمليّة استشهاديّة يموت هو بها فتحصل النجاة للآخرين، ففي هذه الحال يختلف الموقف من حيث اليقين بالموت على كلّ حال، فيكون خارجاً عن الصورة الأصليّة التي نتحدّث عنها.

البحث الثاني: بعد الفراغ عن النقطة السابقة، وإثبات أنّ في قتل النفس في الجهاد منفعة أكبر أو مساوية، لكن أمكن تحقيق الغرض العسكري أو الأمني أو.. من خلال وسائل أخَر، فهل يجوز القيام بالعمليّة الاستشهاديّة أو لا؟

تفصيل هذا البحث موكولٌ إلى ما بعد استعراض أدلّة الطرفين معاً هنا، لكن على مستوى دليل العقل نقول: من الممكن أن يتصوّر أنّ موضوع حكم العقل بقبح الإضرار بالنفس هو الإضرار بها مع عدم وجود منفعة بديلة أكبر، وهذا الموضوع مفقود هنا، فالمنفعة البديلة موجودة، إذاً فيفترض عقلاً الحكم بالجواز دون اشتراط قيد الانحصار. **إلا أنّ هذا التصوّر غير صحيح**؛ إذ حكم العقل بالرخصة مع وجود المنفعة البديلة خاصّ بما إذا توقّف تحصيل هذه المنفعة على الإضرار بالنفس، وإلا حَكَم العقل بقبح الإضرار، فقطع اليد لتحصيل بقاء النفس إنّما يغدو حسناً عندما لا يقدر الإنسان على حفظ نفسه، إلا بالتضحية بيده، أمّا إذا أمكنه ذلك دون التضحية بيده ولو بأخذ دواء، فإنّ العقل يحكم بقبح فعله، لأنّه آذى نفسه بلا ضرورة أو مصلحة ملزِمة حينئذ.

فالأصحّ على مستوى حكم العقل هو اشتراط الانحصار، فلو أمكنه تفجير مكان عسكري معيّن للعدو دون حاجة إلى تفجير نفسه، فإنّ تفجيره لنفسه سيكون لغواً حينئذ، كما هو واضح.

وحصيلة الكلام في دليل العقل أنّ المؤكّد منه هو الحكم بقبح قتل النفس على تقدير عدم وجود مصلحة أعظم منحصرة بقتل النفس، فيكون موقوفاً على دليلٍ آخر يثبت المصلحة

الأعظم مقابل الضرر الذي لحق، كالدليل الشرعي ـ مثلاً ـ على شمول مفهوم الشهيد له. وبهذا نستنتج ـ عملياً ـ أنّ الاستناد إلى حكم العقل على نحو البتّ صعبٌ هنا بل يكون معلّقاً على تكملة.

هذا كلّه لو وافقنا على قانون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، غير أنّنا لا نبني عليه؛ انطلاقاً من موقفنا من شمول الشريعة، كما بحثناه مفصّلاً في محلّه، فيكون هذا ـ في غايته ـ حكماً عقليّاً واجب الطاعة، وليست له هويّة شرعيّة.

هذا كلّه على مستوى حكم العقل العملي، وقد ذكروا أيضاً لتحريم قتل النفس ومطلق العمليّات الاستشهاديّة دليل الاستناد إلى سيرة العقلاء وارتكازاتهم؛ فإنّ العقلاء يقبّحون إضرار الإنسان نفسه إضراراً معتداً به. وقتل النفس من أكبر ألوان الإضرار بالذات، فيكون حراماً حينئذ، ومنه العمليات الاستشهاديّة.

والمناقشات والأجوبة التي ذكرناها عند الحديث عن حكم العقل، تأتي في أغلبها هنا، مع فارقٍ وهو أنّ الدليل العقلائي لبّي يؤخذ فيه بالقدر المتيقّن. والمتيقّن هو حالة عدم وجود منفعة أكبر مطلقاً دنيويّة أو أخرويّة. وقتل النفس لأجل الغير كالوطن أو الأمّة أو الدين أو الشرف أو.. لا يحرز أنّ العقلاء يذمّونه ويقبّحونه، ويكفي عدم الإحراز؛ لعدم إجراء دليل السيرة، كي يُحكم بالحرمة في المآل حينئذٍ.

٤ـ الإجماع الإسلامي بوصفه مستنداً لتحريم العمليّات الاستشهاديّة، قراءة نقديّة

رابع الأدلّة هنا هو الإجماع الفقهي الإسلامي العامّ على حرمة قتل الإنسان نفسه، بل لعلّه من ضروريّات الفقه الإسلامي. والعملياتُ الاستشهاديّة من مصاديق هذا القتل، فتكون حراماً.

غير أنّه يمكن التعليق على الاستدلال بالإجماع هنا، وذلك:

أ ـ إنّه أخصّ من المدّعى، فليس كلّ علم بالموت يسمّى قتلاً للنفس، كما أسلفنا في مناقشة الدليل الأوّل، فهذا ـ لو تمّ ـ خاصّ بحالة قتل النفس لقتل الأعداء، لا مطلقاً، كالاقتحام على الأعداء عالماً بالموت.

ب ـ لا يُعلم انعقاد هذا الإجماع في مورد بحثنا، ولا سيّما بعد ذهاب عددٍ من فقهاء المسلمين إلى جواز الاقتحام على الأعداء عالماً بالموت.

ج ـ حتى لو تمّ هذا الإجماع، فهو واضح المدركيّة؛ لوجود الآيات والروايات وحكم العقل والعقلاء، وكلّها أدلّة واضحة الدلالة على الموضوع من حيث المبدأ، فلعلّهم فهموا منها الإطلاق.

نتيجة البحث الأوّليّة في أدلّة تحريم العمليّات الاستشهاديّة

والمتحصّل أنّه لم يثبت دليل قاطع على حرمة العمليّات الاستشهادية مطلقاً، أعني بنوعَيها، عدا آية التهلكة التي لها نحوُ دلالةٍ، لكنّنا سوف نفرض الآن أنّ دليل التحريم قائم، لننظر في أدلّة الترخيص، ثم نجري مقارنةً بين نوعي الأدلّة كي نخرج بنتيجة نهائيّة إن شاء الله.

ثانياً: نظريّة تجويز العمليات الاستشهاديّة، المنطلقات والمبرّرات والمناقشات

في مقابل القول بتحريم العمليّات الاستشهادية، ذهب مشهور العلماء والباحثين في العصر الحديث إلى القول بجوازها. ويجب الانتباه لأمرٍ في غاية الأهمية هنا قد لا يلتفت إليه كثيرون، وهو أنّه لو قلنا بالجواز بالعنوان الأوّلي، فهذا مقتضاه أنّه يجوز العمليّة الاستشهاديّة ولو في غير مورد الضرورة، فالأصل فيها هو الجواز، ولا يثبت التحريم إلا بالعنوان الثانوي، فيمكن للمقاتلين ممارسة الأسلوب الاستشهادي، ولو بأعداد كبيرة ومن غير ضرورة تفرضها قضايا الحرب، فيرجى الانتباه لنتائج هذه النظريّة وحدودها الطبيعيّة الأوّليّة بعيداً عن التقييدات اللاحقة.

وقد سعى أنصار هذا القول لإقامة أدلّة على رأيهم من الكتاب والسنّة وغيرهما. **ونحن ذاكرون أدلّة التجويز، لننظر في مدى صحّتها، وأهمّها:**

١ـ مرجعيّة الأدلّة العامّة في الجهاد في تبرير العمليّات الاستشهاديّة، تعليق نقدي

أوّل الأدلّة هنا كان الدليل القرآني والروائي، وهو عبارة عن إطلاقات وعمومات أدلّة

شرعيّة الجهاد ووجوبه في الكتاب والسنّة؛ إذ لم تقيّد بأيّ قيد، وإنّما أمرت بمجاهدة الأعداء مطلقاً، دون تخصيص الوسائل والأدوات. فلو كانت العمليّات الاستشهادية محرّمةً لقيّد القرآن الكريم الجهاد بغير حالة قتل النفس، ولما لم يقيّد دلّ ذلك على شمول الأدلّة لهذه العمليّات، وبخاصّة أنّ الذي يُقدم على ذلك يفعله في سبيل الله وامتثالاً لأوامر الجهاد القرآنيّة، والقرآن وعد المقتولين في سبيل الله بالجنّة والحياة الخالدة، وهذا من أبرز مصاديق القتل في سبيل الله[1].

قال القرطبيّ: «اختلف العلماء في اقتحام الرجل في الحرب وحمله على العدوّ وحده، فقال القاسم بن مخيمرة والقاسم بن محمد وعبد الملك من علمائنا: لا بأس أن يحمل الرجل وحده على الجيش العظيم إذا كان فيه قوّة، وكان لله بنيّة خالصة، فإن لم تكن فيه قوّة فذلك من التهلكة. وقيل: إذا طلب الشهادة وخلصت النية فليحمل؛ لأنّ مقصوده واحد منهم، وذلك بيّن في قوله تعالى: "ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله"..»[2].

وهذا الاستدلال جيّدٌ لولا مشكلة واحدة، وهو أنّ المستدلّين افترضوا وجود إطلاقات في الآيات، ثمّ استندوا إليها، مع أنّه من غير المعلوم ذلك؛ لأنّ انعقاد إطلاق فرع كون المتكلّم في مقام البيان من هذه الجهة التي نبحث عنها، والنصوص القرآنيّة الآمرة بالجهاد لا يحرَز أنّها في مقام البيان من هذه الجهة، فهي إمّا في مقام الحضّ على أصل الجهاد، أو في مقام ذكر الثواب عليه، أو في مقام ذكر الشهداء ونتائج الشهادة، أو الأمر بالجهاد، أو الإخبار عما حصل في جبهة الحرب من بعض الوقائع والتعليق عليها، أو التنديد بالمنافقين المقصّرين في أمر الجهاد أو نحو ذلك. فهذا مثل أكثر من مائة آية ورد فيها الأمر بالصلاة، لكنّ الفقهاء لم يأخذوا بإطلاقها في مجال الأجزاء والشرائط، فليس لدينا آيات ناظرة لهذا الجانب من القضيّة حتى نأخذ بعمومها أو هي بصدد رفع قيود في هذا الجانب حتى نعمل بإطلاقها. ويؤيّد ذلك كلّه ندرة ظاهرة العمليّات الاستشهادية في ذلك الوقت، بمفهوم قتل النفس لقتل الغير المنعدم في تلك الأيّام تقريباً.

وعليه، فالاستناد للإطلاقات والعمومات القرآنيّة والروائيّة صعبٌ هنا. وقد أسلفنا سابقاً أنّ العمليّات الاستشهادية ليست من مقوّمات الجهاد عادةً حتى تشملها الإطلاقات بشمولها

(١) انظر: العمليّات الاستشهاديّة، دراسة في المشروعيّة الفقهيّة: ١٢٧ ـ ١٢٨.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٢: ٣٦٣.

لمفهوم الجهاد. من هنا يمكن التمسّك بالإطلاقات لكلّ ما يعدّ من مقوّمات الجهاد ـ كاحتمال الموت ـ أو من لوازمه وملزوماته ومقارناته الغالبيّة عقلاً أو عرفاً أو شرعاً، بخلاف غيرها من القضايا الجانبيّة التي لا تعدّ كذلك، ومنها العمليّات الاستشهاديّة.

٢ـ مرجعيّة فقه الأولويّات وقانون التزاحم، مداخلة منهجيّة نقديّة

ثاني الأدلّة هنا هو الاستناد إلى حكم العقل بضرورة تقديم الأهمّ على المهمّ؛ فإذا توقّف إنقاذ مجتمع المسلمين على القيام بهذه العمليّات أو توقّف حفظ كيان الإسلام على ذلك، فإنّ قانون التزاحم وفقه الأولويّات يقضي بتقديم الأهمّ، فحتى لو فرض قتل النفس حراماً مطلقاً يصير جائزاً بملاك تقدّم الأهمّ عليه، طبقاً لقانون التزاحم العقلي أو العقلائي الساري في مجمل الأحكام الشرعيّة.

وهذا الدليل تامّ لا غبار عليه؛ لكنّه معطى ثانوي لا يلامس ما نبحث عنه هنا من حكمٍ أوّلي لهذا الموضوع، ومن ثمّ يخضع لتشخيصات قد تكون مختلفة؛ وجميعها تشخيصات ورؤى بشريّة، إذ قد يرى بعضهم أنّ في هذا الكلام تهويلاً من جعل بقاء الإسلام ونصرة المسلمين متوقّفَين على ذلك؛ فقد يلزم بعض التأخير في النصر، بل قد يقال لك: إنّ العمليات الاستشهاديّة قد تركت آثاراً سلبيّة كبرى على صورة العالم الإسلامي و.. وعليه فهذا الموضوع على مستوى الحكم الثانوي، ويرجع فيه إلى القيّمين الخبراء بموضوع الجهاد والسياسة الشرعيّة العارفين بمعاييرهما الشرعيّة والميدانيّة.

٣ـ الإمام الحسين و.. بمثابة شاخص بارز للعمليات الاستشهاديّة، وقفة تأمّليّة

ثالث الأدلّة هنا هو الاستناد إلى ثورة كربلاء وحركة الإمام الحسين عليه السلام، فإنّ الحسين كان يعلم أنّه متوجّهٌ نحو مصيرٍ محتوم، حتى لو بغير العلم الغيبي؛ فإنّ الشواهد ـ ولو اللاحقة التي جاءت في وسط الطريق ـ كانت تجعل في النفوس اطمئناناً بالشهادة، فحركته إذاً كانت نحو موتٍ محتّم، وحيث كان فعله معصوماً، دلّ ذلك على الجواز والرخصة، فيكون فعله دليل الترخيص هنا بدل أن يكون خاصّاً به مبهماً كما قلنا في بحث الاستدلال بحركة الحسين على

شرعيّة الثورات[1].

ويعزّزُ هذا الدليلَ تضحيةُ كلٍّ من حُجْر بن عَدِيّ الكندي (٥١ أو ٥٢ أو ٥٣هـ) لما رفض البراءة من أمير المؤمنين حتى قُتل في مرج عذراء ـ قريب دمشق ـ هو وأصحابه، وكذلك تضحية رُشَيد الهَجَري الذي قطعت أطرافه لرفضه البراءة من أمير المؤمنين، ثمّ قطع لسانه، فما لبث أن مات.

فهذه الشواهد تؤيّد شرعيّة التضحية بالنفس حتى الموت في سبيل الدين والعقيدة، حتى مع العلم العادي بإيصالها إلى مفارقة الدنيا[2].

وهذا الوجه يمكن أن يُلاحظ عليه:

أوّلاً: إنّ حركة الإمام الحسين لا يمكن تتميم الاستدلال بها هنا إلا على نظريّة واحدة، وهي النظريّة التي تقول بأنّه أقدم على الذهاب إلى كربلاء عالماً بأنّه سوف يستشهد، وأنّه هو من أراد ذلك إمّا لأمرٍ غيبيّ إلهي خاص به أو لإحياء ضمير الأمّة، كما هي نظريّة الصدر وشريعتي و.. أمّا على سائر النظريّات فلا يُعلم أنّه كان عالماً بالشهادة حتى نطبّق هذا الدليل عليه، مثل النظريّة السياسيّة التي طرحها نعمة الله صالحي نجف آبادي (٢٠٠٦م) و.. مما تحدّثنا عنه سابقاً عند البحث عن جواز الخروج المسلّح على الأنظمة الحاكمة.

وحيث لا يمكن البتّ والجزم بإحدى النظريّتين: العلم الغيبي بالموت وتوجّه أمر خاصّ به إليه، وكذا إحياء الأمّة.. وإنّما المعلوم هو الجامع بينهما، فيصعب الاستدلال هنا؛ إذ على تقدير أنّه أمرٌ خاصّ بالإمام عليه السلام علمه بالغيب، لا يحرز في مناخ هذه النظريّة التعدّي إلى سائر الناس، أمّا على النظريّة الأخيرة، فالملاك موجود وقد يمكن تعميمه، لكنّ النظرية الأخيرة نفسها هي فرضيّة جيدة لحلّ أزمة التوفيق بين النصوص، غير أنّه لا يوجد ما يؤكّدها بوصفها احتمالاً وحيداً أو متعيّناً.

إلا أن يقال بأنّ الحسين ـ على تمام التقادير والنظريّات ـ أحرز في اللحظات الأخيرة أنّه إمّا أن يبايع يزيد بن معاوية أو سيموت، فلم يبايع، ففي هذه الحال ألقى بنفسه للموت، كما أنّ أصحابه

(١) راجع: محمد حسين فضل الله، تأملات في حركة ذكرى عاشوراء، مجلة رسالة الحسين، العدد ١: ١٦ ـ ١٧.

(٢) انظر: عبد الهادي الفضلي، الجهاد الاستشهادي، مجلّة الحياة الطيّبة، العدد ١٠: ١٦٨ ـ ١٧١.

كان بامكانهم تركه ولن يلحقهم أيّ ضرر ومع ذلك جاهدوا معه عالمين ـ على الأقلّ في اللحظات الأخيرة ـ أنّهم مقتولون. بل لعلّ الاستشهاد بأصحابه أفضل من الاستشهاد به؛ لأنّ فعله هو يشبه موضوع الموت أو البراءة من عليّ بن أبي طالب، وسيأتي التعليق عليه.

يُضاف إلى ذلك أنّه على أيّ تقدير ـ وهذا هو روح الجواب على هذا الاستدلال كلّه ـ لا يعبّر ذلك سوى عن فعلٍ واحد صدر عن إمامٍ واحد مرّة واحدة في ظروف استثنائيّة، فلا تُعلم ظروف الجواز، وهو دليل صامت ليس فيه إطلاق، فكيف نسرّيه إلى مطلق العمليّات الاستشهاديّة الهادفة إلى إضعاف قوّة العدو هنا أو هناك. وبعبارةٍ أخرى: إنّ حركة الإمام هنا فعلٌ خاص يفيد الجواز في مثل هذه الظروف، ولعلّ لشهادة ابن بنت الرسولﷺ وما تتركه من أثرٍ فاعل دوراً في طروّ عنوان ثانوي مجوّز هو الذي برّر هذه الثورة المعلومة النهاية، فكما لم نتمكّن من الاستناد إلى هذه الحركة في بحث التمرّد على الأنظمة؛ نظراً للُبّية الدليل، فكذا هنا؛ فيؤخذ بالقدر المتيقّن حينئذ، وهي الحالات الشبيهة بحالة خروج الحسين إذا أمكن العثور عليها. وعلى الوتيرة عينها فعلُ أصحابِ الحسين فهو له حالة خاصّة، وهو الدفاع عن الإمام المنصوص ـ وفق الاعتقاد الشيعي الذي لولاه لما كان فعل الحسين حجّة على الآخرين، كي يُستدلّ به هنا ـ فلا يقاس بذلك شيء أقلّ منه.

ثانياً: إنّ فعل رُشَيد الهجري وحُجر بن عَدي الكندي لوحده ليس بحجّة؛ لعدم كونهما معصومين، إلا إذا أحرز رضا المعصومين عن فعلهما، وإذا تمّ ذلك يُقتصر فيه على القدر المتيقّن، لأنّهما يندرجان في باب الأفعال، ولا سيما أنّ فعلهما كان على خلاف القاعدة، أي قاعدة التقيّة والاضطرار والضرورة، فقد تبرّأ عمار بن ياسر من النبيّ محمّدﷺ نفسه في ظرفٍ قريب من ظرف رشيد وحجر وأصحابه، لكنّه لم يُلَم، بل نزل فيه القرآن في آيةٍ عُدّت من أدلّة التقية في الفقه الإسلامي. وقواعد الفقه الإسلامي لا توافق عَمَلَ الرجلين، فإذا ثبت موافقة أهل البيت عليه، فهذا استثناءٌ من القاعدة يُقتصر فيه على القدر المتيقّن، ولعلّ هناك عناوين طارئة فرضت تعنون فعلهما بالحُسن بما أوجب المدح.

إضافة إلى أنّ فعلهما ليس في باب الجهاد أساساً، فلم يكونا في حربٍ حتى يُتمسّك بفعلهما للشمول لحالات الجهاد وإرادة قتل الأعداء، فالموردان مختلفان. ولعلّ المورد هنا خاصّ بالبراءة،

ولما كانت دلالة الأفعال صامتة كان من الصعب فيها ـ إذاً ـ التعدّي.

وقفة مختصرة مع نصوص التمييز في التقية بين سبّ الإمام علي والبراءة منه

قد يقال: إنّه قد وردت بعض الروايات الخاصّة التي تجيز ـ للضرورة ـ سبّ أمير المؤمنين عليه السلام لكنّها تنهى عن البراءة منه مطلقاً ولو عند الضرورة وفي ظروف التقية، وذلك مثل قول الشيخ المفيد (٤١٣هـ): «من ذلك ما استفاض عنه عليه السلام، من قوله: «إنّكم ستعرضون من بعدي على سبّي فسبّوني، فإن عرض عليكم البراءة منّي فلا تبرؤوا منّي، فإنّي على الإسلام، فمن عرض عليه البراءة منّي فليمدد عنقه، فإن تبرّأ منّي فلا دنيا له ولا آخرة»، فكان الأمر في ذلك كما قال»[1].

وفي خبر محمّد بن ميمون، قال: حدّثني جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن جدّه، قال: قال أمير المؤمنين: «ستدعون إلى سبّي فسبّوني، وتدعون إلى البراءة منّي فمدّوا الرقاب، فإنّي على الفطرة»[2].

وخبر علي بن علي الخزاعي، عن الرضا عليه السلام، عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام، قال: «ألا إنّكم ستُعرضون على سبّي، فإن خفتم على أنفسكم فسبّوني، ألا وإنّكم ستعرضون على البراءة منّي، فلا تفعلوا فإنّي على الفطرة»[3].

لكن في مقابل هذه الروايات وغيرها نصوصٌ تأمر بالتقية أو يفهم منها ذلك أو تنفي ما جاء في هذه النصوص، مثل خبر مسعدة بن صدقة، قال: قيل لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ الناس يروون أنّ عليّاً قال على منبر الكوفة: «أيّها الناس، إنّكم ستدعون إلى سبّي فسبّوني، ثمّ تدعون إلى البراءة منّي فلا تبرؤوا منّي»، فقال: «ما أكثر ما يكذب الناس على عليّ»، ثم قال: «إنّما قال: إنّكم ستدعون إلى سبّي فسبّوني، ثم ستدعون إلى البراءة منّي وإنّي لعلى دين محمّد، ولم يقل: لا تبرؤوا منّي». فقال له السائل: أرأيت إن اختار القتل دون البراءة؟ فقال: «والله ما ذلك عليه وما له إلا ما مضى عليه عمار بن ياسر حيث أكرهه أهل مكّة وقلبه مطمئنٌ بالإيمان، فأنزل الله عزّ وجل فيه

(١) الإرشاد ١: ٣٢٢.

(٢) أمالي الطوسي: ٢١٠.

(٣) المصدر نفسه: ٣٦٤.

"إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان"، فقال له النبيّ صلى الله عليه وآله عندها: يا عمار إن عادوا فعُد، فقد أنزل الله عزّ وجل عذرك وأمرك أن تعود إن عادوا»[١].

وقد علّق الإمام الخميني على كلام المفيد في الإرشاد، فقال: «ودعوى المفيد لا تفيدنا علماً؛ فإنّا لم نعثر على رواية واحدة بمضمون ما ذكره. نعم بعض مضمونه موافق للروايات الضعاف المتقدّمة المقابلة للروايات التي بعضها أسدّ منها سنداً، مضافاً إلى استشمام رائحة الكذب والاختلاق منها؛ ضرورة أنّ السبّ والشتم واللعن، أشدّ التلفّظ بالبراءة ممّا لا يقدح فيهم ولا ينقصهم، ومن المقطوع عدم رضا الشارع بمدّ الأعناق في مقابله..»[٢].

وانقسم الفقهاء هنا بين مؤيّد لرفع التقية في مورد البراءة وأنّه استثناء من استثناءات التقيّة، فلا تجوز البراءة، ورافض لذلك مطلقاً فتجب البراءة، وذاهبٍ إلى الترخيص فيجوز الأمران: البراءة والتقية، وغير ذلك من الأقوال، والموضوع ليس موضوع بحثنا هنا، لكنّ الراجح بالنظر هو أنّه بالعنوان الأوّلي تجوز البراءة في هذه الحال، بل تجب. فما حصل مع غير واحد من أصحاب الأئمّة محمولٌ على عنوان ثانوي خاصّ أو خصوصيّة ظرفيّة.

وعليه، فهذا الدليل الثالث يُثبت جواز فعل ما يُعلم معه قتل النفس في الجملة، فيُقتصر على القدر المتيقّن والدائرة الأكثر ضِيقاً.

٤. قانون الغاية تبرّر الوسيلة بوصفه مشرعِناً للعمليّات الاستشهاديّة، نقد وتفنيد

رابع الأدلّة هو الاستناد إلى مبدأ شرعيّة الغاية لإثبات الترخيص في العمليّات الاستشهاديّة، فيُقال: إنّ الانتحار وقتل النفس حرام؛ لأنّه وقع غايةً لنفسه، أمّا العمليات الاستشهاديّة فكانت وسيلةً لغايةٍ، وهو الدفاع عن الدّين المبين، وحيث كانت الغاية ساميةً كانت الوسيلة جائزةً حينئذ[٣].

وهذا الدليل ضعيفٌ؛ إذ مجرّد حُسن الغاية وسموّها لا يجوّز الوسائلَ كافّة، ولا سيما نحن

(١) الكافي ٢: ٢١٩.

(٢) الرسائل العشرة: ٣١.

(٣) الجهاد الاستشهادي، مجلّة الحياة الطيّبة، العدد ١٠: ١٧٣ ـ ١٧٤.

نعلم بأنّ للإسلام قيماً وأخلاقيّات في الحرب؛ وهذا معناه أنّ الإسلام لم يطلب تحقيق الغاية بأيّ وسيلة، وإنّما شرط الوسائل الأخلاقيّة، فحيّد المدنيّين كما سيأتي البحث عنه، فلا بدّ أوّلاً من إثبات شرعيّة الوسيلة، ولو بالأصل العملي، ثمّ استخدامها في الحرب. نعم يحصل أن يجري قانون التزاحم، لكنّ هذا القانون شيء، ومبدأ الغاية تبرّر الوسيلة على إطلاقه شيءٌ آخر، فإذا قصد الدكتور الفضلي من هذا الدليل عين قاعدة التزاحم، فقد تقدّم الحديث فيها والجواب عنها، أمّا إذا قصد غير ذلك فلا دليل على وجود قاعدةٍ من هذا النوع في الفقه الإسلامي. وحصر دليل تحريم قتل النفس بالانتحار السلبي تقدّمت مناقشته.

هذا، وقد سبق لنا البحث في قاعدة التزاحم وفقه الأولويّات وقانون الغاية تبرّر الوسيلة، فراجع[1].

٥. الشواهد التاريخيّة على شرعيّة العمليّات الاستشهاديّة، رصدٌ وتحليل وتقويم

خامس الأدلّة هنا كانت الشواهد التاريخيّة الخاصّة التي تُثبت أنّ المسلمين في الصدر الأوّل استخدموا طريقة العمليّات الاستشهاديّة بما يتناسب مع أسلوب الحرب آنذاك. وهذه الشواهد عُدّت من أهمّ الأدلة هنا عند بعضٍ.

ولكي لا ندخل في إطالة، فإنّنا نستبعد من البداية بعضَ الروايات الواضحة في خروجها عن بحثنا، مثل النصوص التاريخيّة التي تتحدّث عن وقائع لاحقة بفاصل زمني كبير عن عصر النصّ، مثل وقائع فتح القسطنطينيّة، وكذلك بعض النصوص التي لا علاقة لها بموضوع البحث كأن يدلّ حديثٌ على أنّ رجلاً من المسلمين شارك في الحرب فقاتل حتى قُتل، أو ما يسمّى بحالة الانغماس في القتال، وأمثال ذلك، فإنّ هذه الروايات التي ذكرها بعض الباحثين هنا[2] لا تدلّ على العمليّات الاستشهادية، بل على مواصلة الحرب حتى الشهادة من غير إشارة إلى علمه السابق بالقتل أو إقدامه كي يُقتل.. وإلا فأيّ مجاهدٍ من المسلمين وفي أيّ حرب من الحروب يمكن القول عنه بأنّه قاتل حتى قُتل، فالإكثار من استعراض مثل هذه الروايات كقصّة

(١) فقه المصلحة: ٣٩٩ ـ ٥١٧.

(٢) انظر: تكروري، العمليّات الاستشهاديّة: ٤٧ ـ ٤٩.

عمير بن الحُمام الأنصاري، وقصّة الدفاع عن النبيّ يوم أُحُد، ونحو ذلك، مما لا حاجة لإقحامه هنا.

من هنا، وبدل الإطالة باستعراض عشرات القصص والأحداث والوقائع التي حصلت في الصدر الأوّل وكانت من هذا القبيل، نقتصر فقط على الأكثر دلالةً، والتي تتصل ببحثنا هنا، وأبرزها ـ فيما وجدتُ ـ هو الآتي:

١ ـ ماجاء في الخبر من أنّه في يوم اليمامة، لما تحصّن بنو حنيفة في بُستان مسيلمة الذي كان يُعرف بحديقة الرحمن أو الموت، قال البَراء بن مالك (٢٠هـ) لأصحابه: ضعوني في الجحفة ـ وهي ترسٌ من جلدٍ كانت توضع به الحجارة وتُلقى على العدو ـ وألقوني إليهم، فألقوه عليهم، فقاتلهم حتى فتح الباب للمسلمين[١].

فإنّ رميه إلى طرف العدو قد يقال: إنّه مطمأن عادةً بموته فيه حيث يصبح وسط جيش العدو، منقطعاً عن جيش المسلمين، فيكون من مصاديق ما يُعلم معه الموت.

إلا أنّ هذا الرواية لا تدلّ على ما نحن فيه، فلو غضضنا الطرف عن كونه فعلاً من أحد الصحابة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله، ولا نُحرز إصابته للواقع، فلعلّه اجتهادٌ منه.. ليست الرواية ذات علاقة ببحثنا؛ لأنّه لم يستشهد، بل في آخر الرواية حديثٌ عن فتح الباب للمسلمين، مما يُعطي إشارةً إلى أنّه إنّما ألقِيَ كي يفتح الباب، وينتصر، لا كي يقاتل ويستشهد، فلا ربط لها واضحاً ببحثنا، فلعلّه كان على ثقة أو احتمالٍ قويّ بقدرته على فتح الباب والنجاة في داخل الحديقة.

٢ ـ ما جاء في الرواية التاريخيّة من أنّ عسكر المسلمين لما لقي الفرس نفرت خيل المسلمين من الفيَلة، وذلك في موقعة الجسر (١٣هـ)، فعمد رجلٌ منهم، فصنع فيلاً من طين، وأنس به فرسه حتى ألفه، فلما أصبح لم ينفر فرسه من الفيل، فحمل على الفيل الذي كان يتقدّمها، فقيل له: إنّه قاتلُك، فقال: لا ضير أن أُقتل ويُفتح للمسلمين[٢].

وهذا الفعل ظاهرٌ في علاقته بموضع بحثنا في الجملة، حيث يبدو منه أنّه كان عالماً بالموت،

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الجامع لأحكام القرآن ٢: ٣٦٤.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

إلا أنّه فعلٌ صدر من آحاد المسلمين، ولا يُعلم أنّه من الصحابة أساساً، كما لا يحرَز اطّلاع المسلمين من الصحابة في مكّة والمدينة على فعله بشكل واضح حتى يكون سكوتهم كاشفاً عن ارتكاز متشرّعي، فلعلّه اجتهاد شخصي منه، فلا يكون حجّةً علينا.

٣ ـ ما جاء في الرواية التاريخيّة، من أنّ سلمة بن الأكوع والأخرم الأسدي وأبا قتادة حملوا لوحدهم على عيينة بن حصن ومن معه، وقد أثنى رسول الله صلى الله عليه وآله على هذا الفعل حيث قال: «خيرُ رجّالتنا سلمة»[1]، فمدحُ النبيّ وإقراره هذا الفعل، قبل وصول جيش المسلمين، دليلٌ على جواز الاقتحام ولو عُلم القتل؛ لأنّه يستبعد عادةً بقاؤه حيّاً بذلك.

وهذا الحدث بهذه الصيغة جيّد الدلالة إذا أحرزنا أنّ المهاجمين المسلمين كانوا على يقين بالشهادة، لا على ظنّ بها حتى لو كانوا لوحدهم، وهو ما يحتاج لمزيد تقريب.

٤ ـ ما فعله هشام بن عامر الأنصاري، لما حمل بين الصفّين على العدوّ بنفسه، وكان العدوُّ كثيراً، فأنكر عليه بعض الناس، وقالوا: ألقى بنفسه إلى التهلكة، فردّ عليهم عمر بن الخطاب وأبو هريرة وتليا قوله تعالى: «ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله»[2].

وهذا الحدث لا يدلّنا ـ على أصولنا الاجتهاديّة ـ على شيء، لعدم حجيّة فعل الفاعل ولا إقرار المقرّ علينا؛ فلعلّه اجتهادٌ منهم، وخاصّةً أنّهما تليا الآية الكريمة، التي كأنّها الشاهد عندهما. ومذهب الصحابي وسنّته ليسا بحجّة كما حقّقناه في الأصول[3].

٥ ـ ما فعله عبد الله بن حنظلة الغسيل (٦٣هـ)، من أنّه قاتل حاسراً في وقعة الحَرَّة طارحاً درعه حتى قتلوه[4]، فإنّ حسر الدرع يُحرز معه الموت في هذه الحال.

وهذا أيضاً غير واضح وإن كان احتماله قويّاً؛ إذ لا مؤشّر في النصّ على علمه بالموت، فلعلّه مع فعله ذلك كان ظانّاً بالشهادة لا عالماً بها. لكنّ بعض النصوص التاريخيّة (سير أعلام النبلاء المشار إليه في الهامش) تشير إلى أنّه لم يكن قد بقي إلا وهو وخمسة ممّن معه، وفي هذه الحال لعلّه

---

(١) انظر: السرخسي، المبسوط ١٠: ٤٦؛ والمغني ١٠: ٣٩٠؛ وكشاف القناع ٣: ٨٢؛ وأعيان الشيعة ٧: ٢٩٠.

(٢) انظر: الدرّ المنثور ١: ٢٤٠.

(٣) انظر: حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٣٤٩ ـ ٣٦٨.

(٤) سير أعلام النبلاء ٣: ٣٢٤.

قاتل بعد اليقين بموته على كلّ حال، وهذا غير ما نحن فيه.

٦ ـ ما جاء في غير كتابٍ حديثي وتاريخي، من قصّة الغلام الذي ضحّى بنفسه كي يُسلم قومه، وذلك أنّه لما حاول الملك مراراً وتكراراً أن يقتله كان يفشل، فقال له الغلام: إنّك لست بقاتلي حتى تفعل ما آمرك به، قال: وما هو؟ قال: تجمع الناس في صعيدٍ واحد وتصلبني على جذع، ثمّ خذ سهماً من كنانتي، ثم ضع السهم في كبد القوس، ثمّ قل: بسم الله ربّ الغلام، ثمّ ارمني، فإنّك إذا فعلت قتلتني.. ففعل الملك ذلك فمات الغلام، فقال الناس: آمنّا بربّ الغلام.. فجهّز الملك الأخدود وأحرقهم فيه[1].

والرواية مع عدم ارتباطها بالجهاد مباشرةً، قضيّة فعليّة لا إطلاق فيها على تقدير صحّة الخبر، فلا يمكن تعميمها، ولا سيّما أنّها وقعت قبل الإسلام.

٧ ـ قصّة ماشطة ابنة فرعون ـ حسبما يروى عن النبيّ صلى الله عليه وآله ـ والتي رأت أولادها يرمون بالنار، ثمّ لما وصل الدور إلى ابنها الصغير تقاعست، فأمرها ابنها بالرمي؛ لأنّ عذاب الآخرة أصعب من عذاب الدنيا، فرمت نفسها[2]، وهذا شاهدٌ على جواز قتل النفس.

وهذا الخبر ـ بقطع النظر عن سنده ـ لا يفيد؛ لأنّ المرأة كانت تعلم علم اليقين أنّها مقتولة سواء ألقت بنفسها أو أخّرت إلى ما بعد إلقاء ولدها، وما قاله لها ولدها كان عن تقاعسها في الأمر وتراجعها عن دينها لفرعون، لا عن رميها نفسها، وهذا واضح، فلا ربط لها بما نحن فيه.

٨ ـ ما ورد من رواياتٍ عديدة عن أبي أيّوب الأنصاري وغيره، من أنّه رفض اعتبار اقتحام جيش العدو إلقاءً للنفس في التهلكة، بل المراد من الآية شيءٌ آخر، وقد تحدّثنا عن هذا الأمر سابقاً عند الحديث عن دليل آية التهلكة هنا وفي كتاب فقه الأطعمة والأشربة.

وهو لا يفيد؛ فأقصاه عدم دلالة تلك الآية، لا إثبات جواز القتل، إذ لعلّ جواز القتل اجتهادٌ منهم، حيث إنّ ظاهر الروايات أنّ هذه الاجتهادات جاءت بعد وفاة الرسول، فليس ما فيها بحجّة علينا.

---

(١) مسند ابن حنبل ٦: ١٧ ـ ١٨؛ ومصنّف الصنعاني ٥: ٤٢٢ ـ ٤٢٣؛ وصحيح ابن حبّان ٣: ١٥٧؛ والكامل في التاريخ ١: ٤٣٠؛ والبداية والنهاية ٢: ١٥٥.

(٢) مسند ابن حنبل ١: ٣٠٩ ـ ٣١٠؛ ومجمع الزوائد ١: ٦٥؛ والبداية والنهاية ١: ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

٩ ـ ما روي من قصّة مُعاذ بن عفراء، وقيل: عوف بن عفراء، من أنّه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله: ما يضحك الربّ من عبده؟ قال: «غمسه يده في العدوّ حاسراً»، قال: فألقى درعاً كانت عليه وقاتل حتى قُتل[١]. على أساس أنّ الانغماس في مقاتلة العدو حاسراً فيه إقدامٌ على الموت. فهي تجيز العمليّات الاستشهاديّة، بل يظهر منها استحبابها.

وهذه القصّة ليس فيها بوضوح حاسم علمٌ بالموت وإن كان محتملاً جدّاً، كما أسلفنا في التعليق على ما يشبهها، لكنّ فيها المظنّة، والمظنّةُ غير العلم الذي نبحث فيه، وسيأتي الحديث عن إمكان التسرية من المظنّة إلى العلم، مضافاً إلى التوقّف فيها ـ بقطع النظر عن سندها ـ من حيث إنّها تدفع المقاتل المسلم لتعريض نفسه للموت بلا حاجة أو ضرورة، استناداً لإطلاقها، وهذا ما يحتاج إلى منطلق شرعي يبرّره، مع أنّ النبيّ نفسه وأصحابه كانوا يتترّسون ويتدرّعون وغير ذلك في حروبهم، فمتن الحديث فيه ريبٌ.

١٠ ـ خبر ابن مسعود، عن النبيّ صلى الله عليه وآله، قال: «.. ورجلٌ غزا في سبيل الله فانهزم أصحابه وعلم ما عليه في الانهزام وما له في الرجوع؛ فرجع حتى يهريق دمه..»[٢]. وذلك أنّه رجع بعد الانهزام عالماً بالموت موقناً بالشهادة.

لكنّ الاستدلال بهذه الرواية مشكلٌ هنا، فأقصى ما في الأمر أنّها تركّز على عدم جواز الفرار من الحرب، وأنّ أصحابه فرّوا فدرس خيارَيه: إمّا الفرار معهم أو الاستمرار في الحرب، فحارب حتى قُتل، وهذا لا يعني العلم بالموت والإقدام على الموت عالماً، وإنّما يعني عدم الفرار كما فرّ غيره، والاستمرار بالجهاد حتى يُرزق النصر أو الشهادة.

ولعلّ ما يؤيّد تفسيرنا لهذه الرواية ولو لم يكن تفسيراً راجحاً في نفسه، ما ذكره المستدلّون هنا من روايةٍ قريبة منها عن أبي ذر الغفاري، وصفها الحاكم النيسابوري بالصحيحة، وهي تقول: «ثلاثة يحبّهم الله،.. كرجل في سريّة فلقوا العدو فهزموا، فأقبل بصدره حتى يُقتل أو يفتح له»[٣].

---

(١) انظر: سنن البيهقي ٩: ٩٩ ـ ١٠٠؛ ونيل الأوطار ٨: ٢٩؛ وبحار الأنوار ١٩: ٣٣٩؛ ومصنّف الكوفي ٤: ٥٩١؛ وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٤: ١٤٦؛ و..

(٢) الهيثمي، موارد الظمآن ٢: ٣٨٣.

(٣) مسند ابن حنبل ٥: ١٥١، ١٥٣، ١٧٦؛ وسنن الترمذي ٤: ١٠١، ١٠٢؛ وسنن النسائي ٣: ٢٠٧ ـ ٢٠٨،

فإنّ تعبير الفتح في آخرها شاهد أنّه ليس القصد أن يموت أو ذهب عالماً بموته أو كان موته حتميّاً.

١١ ـ خبر أبي هريرة، عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «.. عن رجل ممسك عنان فرسه في سبيل الله، يطير على متنه، كلّما سمع صيحة أو فزعة طار عليه، يبتغي القتل (أو) والموت مظانه» وفي رواية أخرى: «يطلب (يتتبّع) الموت مظانّه»[1].

وقد فُسّرت هذه الرواية وما قبلها بأنّها حثٌّ على طلب الشهادة في الحرب، وأنّ هذا أمرٌ مرغوب فيه، ونحن لا نشكّ في ذلك، لكن لا بمعنى أن يُقدم على ما يسبّب قتله، بل أن يُقدم على الحرب آخذاً بكلّ أسباب النجاح والنصر آملاً أن ينال الشهادة، ولهذا عبّرت الرواية الأولى: «يبتغي القتل أو الموت مظانه» أي قتل الأعداء على احتمال، فليس كلّ تعبير يطلب الشهادة أو يعشقها أو يحبّها أو يبتغيها معناه أنّه هو من يجعل نفسه شهيداً، ولا أقلّ من إجمال هذا المعنى، وعدم كونه بمرتبة الظهور، ولا سيما مع التعبير بالمظانّ لا المعلوم.

وقد علّق الشريف الرضي (٤٠٦هـ) على هذا الحديث، فقال: «وهذا القول مجاز؛ وذلك أنّه عليه السلام جعل الرجل المجاهد في سبيل الله الذي يتتبع قراع الأعداء ومواطن اللقاء، كطالب الموت في معادنه، والمنقب عنه في مكامنه، وإن كان غير طالب له على الحقيقة، وإنّما يطلب نصرة الدين، ووقم المحادين، ولكنّ ذلك لما كان في الأكثر مفضياً إلى الموت القاصي والأجل الداني، كان كأنّه انتجع مظنّة حتفه، ونقب عن هلاك نفسه، والمظانّ: الأماكن التي إذا طلب الرجل وجد فيها..»[2].

١٢ ـ ما رواه البيهقي بسندٍ وُصف بالصحيح، من أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله بعث عبد الله بن مسعود وخبّاباً سريةً، وبعث دحية سريّة وحده، ومثلها أخبار أنّه صلى الله عليه وآله بعث عمرو بن أميّة ورجلاً من الأنصار سريّة، كما بعث عبد الله بن أنس سريّةً وحده[3].

و٥: ٨٤؛ ومستدرك الحاكم ١: ٤١٦ ـ ٤١٧؛ و..

(١) صحيح مسلم ٦: ٣٩؛ وسنن ابن ماجة ٢: ١٣١٦؛ وسنن البيهقي ٩: ١٥٩؛ والنسائي، السنن الكبرى ٥: ٢٥٧، و٦: ٣٧٥؛ وكنز العمال ٤: ٢٩٦؛ و..

(٢) المجازات النبويّة: ٣١٨ ـ ٣١٩.

(٣) انظر: سنن البيهقي ٩: ١٠٠؛ و..

فإنّ هذه الروايات دالّة على إرسال رجل أو رجلين سريةً لوحدهم، وهذا ما فيه وضع المجاهد على مقربة شديدة من الموت.

لكنّ مثل هذه النصوص لا يدلّ أيضاً، فحتى لو فسّرنا ذلك بأنّهم كانوا لوحدهم سرايا، وليس أمراء سرايا، لا يمنع ذلك من عدم حصول العلم؛ إذ لا بدّ أن نعرف طبيعة مهمّة هذه السرايا وحجمها، حتى نتأكّد من أنّها مما فيه اليقين بالموت. ويؤكّد قولَنا هذا ـ على نحو التأييد ـ أنّ عبد الله بن مسعود لم يستشهد في هذه السريّة، بل ظلّ حيّاً إلى ما بعد وفاة الرسول.

١٣ ـ ما نقله الشافعيُّ، من أنّ رجلاً تخلّف من الأنصار عن أصحاب بئر مَعونة، فرأى الطير عكوفاً على مقتلة أصحابه، فقال لعمرو بن أميّة: سأقدم على هؤلاء العدو، فيقتلوني، ولا أتخلّف عن مشهدٍ قتل فيه أصحابنا، ففعل، فقُتل، فرجع عمرو بن أميّة، فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله، فقال فيه قولاً حسناً، ويقال: قال لعمرو: فهلا تقدّمت[1].

وهذه الرواية دالّة على المطلوب؛ فإنّ الظاهر منها أنّ الرجل أقدم عالماً بالشهادة كي لا يرجع، مع احتمال أنّه يريد القتال حتى لو قتلوه، لا أنّه عالمٌ بالقتل، وإن كان احتمالاً ضعيفاً نظراً لما هو معروف حول حادثة/ مجزرة بئر معونة. وإقرار الرسول صلى الله عليه وآله، بل حضّه الرجل الآخر وقوله كلاماً حسناً في الأوّل لا يدع مجالاً للشك في جواز هذا الفعل، بل حُسنه كما هو واضح، **إلا أنّ الرواية ضعيفة السند جدّاً**؛ لأنّ الشافعيَّ نقلها في كتاب الأمّ مرسلةً بلا سند، ونقلها عنه من بَعده مثل البيهقي.

١٤ ـ ما ورد عن سلمة بن الأكوع لّما سُئل: على أيّ شيءٍ بايعتم رسول الله صلى الله عليه وآله يوم الحديبيّة؟ قال: على الموت[2]. على أساس أنّ معنى ذلك الإقدام على الموت.

لكنّ هذا النص ليس بشاهد؛ لأنّ هذه الجملة ليس معناها سوى العمل والتضحية، ولو استلزم الأمر الموت كما في الجهاد، دون المبايعة على أن يقتُل نفسَه أو يُقدم عالماً بموتها، فإنّ هذا التعبير ليس ظاهراً في هذا المعنى.

هذه هي أهمّ الروايات الخاصّة والشواهد التاريخيّة المعيّنة التي ذكرت هنا. وهناك الكثير

---

(١) الأمّ ٤: ٢٥٦؛ وسنن البيهقي ٩: ١٠٠؛ ومعرفة السنن والآثار ٧: ٤٠.

(٢) مسند ابن حنبل ٤: ٤٧؛ وصحيح البخاري ٤: ٨، و٥: ٦٥، و٨: ١٢٣؛ وصحيح مسلم ٦: ٢٧؛ و..

غيرها من أمثالها، وكلّها يلاحظ عليها جملة ملاحظات:

أ ـ إنّ بعضها ظاهرٌ في الشجاعة العالية مع مظنّة الموت، غير أنّه لا يبدو منها اليقين بالموت.

ب ـ إنّ بعضها فعل بعض الصحابة ومن بَعدهم، بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، وهو ليس بدليل، فلعلّه اجتهادٌ منهم، حتى أنّ بعض الباحثين هنا استدلّ بأخبار تاريخيّة ترجع إلى حرب القسطنطينيّة وحرب طارق بن زياد ونحو ذلك!

ج ـ إنّ بعضها إقدامٌ على الموت عالماً، لكن مع علمه أنّه ميّتٌ على كلّ حال، فأراد الموت بشرفٍ وشهادة. والتعدّي من هذه الحال إلى مطلق العمليات الاستشهاديّة صعبٌ للغاية.

د ـ إنّ العديد من هذه الروايات جاء في كتبٍ حديثيّة وتاريخيّة متأخّرة مثل البداية والنهاية لابن كثير وتاريخ ابن الأثير، وقليلٌ منها ما جاء في صحيحي مسلم والبخاري وأمثالهما، والنادر منها ما يروى عند الشيعة الإماميّة.

من هنا لا يظهر وجهٌ للاستناد إلى الشواهد التاريخيّة والروائيّة الخاصّة في المقام، فدلالتها ـ إلى جانب جملة من أسانيدها ـ ضعيفة في الغالب على الأقلّ، فلا يبقى وثوق.

٦ ـ قصّة النبيّ يونس وفكرة الاستشهاد

سادس الشواهد هنا كان الاستناد إلى قصّة النبيّ يونس عليه السلام، حيث ألقى نفسَه في البحر بعد القرعة التي خرجت باسمه، وهذا من إلقاء النفس إلى الموت إنقاذاً للآخرين، تماماً كالشهيد في العمليّات الاستشهاديّة حيث يقتل نفسَه إنقاذاً لدينه وأمّته، مع أنّ يونس لم يَقْتُل ـ برميه نفسه ـ الحوتَ، وإنّما صدّ شرّه عن السفينة. والقرآن حينما حدّثنا عن هذا الموضوع، لم يستنكر شيئاً منه، بل إنّ بعض الروايات تشير إلى تأييد ذلك وحقّانيّته، فتكون قصّة النبي يونس شاهداً أو مؤيّداً لبحثنا هنا[1].

والجواب إنّ معلوماتنا عن طبيعة قصّة يونس محدودة، فالاستشهاد بها صعب، فنحن نسأل: لماذا كان لا بدّ أن يُلقي أحدهم نفسه في البحر كي يأخذه الحوت؟ الشيء المعروف ـ ويكفيه أن يكون احتمالاً معقولاً ـ أنّه لولا ذلك لهجم الحوت على السفينة فمات الجميع، وهذا معناه أن

---

(١) جاء هذا الدليل بنحو التأييد في: العمليّات الاستشهاديّة، دراسة في المشروعيّة الفقهيّة: ١٢٩ ـ ١٣٠.

قصّة يونس تندرج في باب من أقدم على الموت فداءً للآخرين مع علمه بأنّه ميّتٌ على جميع الأحوال. وتسرية هذا المورد إلى ما نحن فيه من القياس مع الفارق، هذا فضلاً عن أنّ النص القرآني لم يوضح لنا مثل هذه الحيثيّات، فلم يُشر إلى أنّه أُلقِي أو ألقَى نفسَه، فلعلّ قانونهم كان أن يُلقوه جبراً. كما لم يكن القرآن بصدد تحديد موقف من هذا الأسلوب بقدر ما كان حديثه متّجهاً نحو جوهر القصّة، وهو بلاء الله ليونس وردّة فعل يونس و.. فجعل قصّة يونس شاهداً في غاية الصعوبة.

٧. عرقبة الدابّة وعلاقته بفكرة العمليّات الاستشهاديّة

قد يستند هنا إلى ما دلّ على جواز عرقبة الدابّة في الحرب، على أساس أنّ معنى ذلك عدم إفساح المجال لنفسه للتراجع، فيكون بذلك قد حسم موضوع استشهاده، حتى لا يتراجع، كما فعل جعفر بن أبي طالب ذو الجناحين، حيث ورد أنّه فعل ذلك في معركة مؤتة إذ عرقب دابّته بعد لقاء جيش العدو. ووردت عدّة روايات في مدح الرجل ولم ينكر رسول الله صلى الله عليه وآله فعله، بل وصفته بعض الروايات بأنّه أوّل من عرقب في الإسلام، **فقصّة جعفر الطيّار شاهدٌ صادق على شرعيّة الإقدام على الشهادة عالماً في الإسلام، منضمّاً إليها حكم عرقبة الدابة الوارد في بعض النصوص**؛ ولهذا فصلنا قصّة جعفر عن الدليل الخامس؛ لأنّنا لا نريد جعلها لوحدها ـ كحدث تاريخي ـ دليلاً، وإنّما نريد أن نأخذ ترخيص الفقه في عرقبة الدابّة في الحرب منطَلَقاً للحكم أيضاً.

ويجاب عن هذا الدليل:

أوّلاً: إنّ قطع عرقوب الدابة، وهو وترٌ في رجلها فوق الكعب، ليس دالاً بالتأكيد على ما نحن فيه من بحث الاستشهاد، بل هو موضوعٌ يتصل بأمرٍ آخر؛ إذ المراد منه أنّه عندما يجد المقاتل نفسه قد أشرف على القتل، يقوم بعرقبة الدابّة، حتى لا يستفيد العدوّ منها في الحرب، لا مقدّمةً للاستشهاد؛ ويشهد لذلك أنّ الفقهاء أنفسَهم حكموا بكراهة عرقبة الدابة مقيِّداً بعضهم الصورةَ بما إذا كانت الدابّة في أرض العدوّ[١]، وبعضهم قيّد ذلك بما إذا وقفت الدابّة به[٢]، ولهذا

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الجامع للشرائع: ٢٣٦، ٣٩٠.
(٢) التحفة السنيّة: ١٩٩.

جعل الحرّ العاملي هذا الباب بعنوان: «باب أنّه يكره أن تُعرقَب الدابّة إن حرنت في أرض العدو، بل تُذبح»[١]. وبعضهم قيّد بما إذا أشرف على القتل[٢]، وعليه فلا ربط لهذا الموضوع بما نحن فيه، وإنّما هو من باب الحيلولة دون الاستفادة منها. وقد صرّح بعض فقهاء المسلمين بهذه القضيّة، مثل العظيم آبادي في عون المعبود[٣]، وجاءت بهذا المضمون روايةٌ للسكوني عن جعفر الصادق، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا حرنت على أحدكم دابّته، يعني أقامت في أرض العدو (أو) في سبيل الله فليذبحها ولا يعرقبها»[٤]، فإنّ الرواية ـ حتى على تقدير ضعفها السندي ـ تشير إلى أنّ فكرة العرقبة مربوطة بأمرٍ آخر غير إرادة الاستشهاد.

والفقهاء عندما بحثوا هذا الموضوع في باب الجهاد لم يدرسوه من زاوية العمليّة الاستشهاديّة ولم يشيروا إلى هذه النقطة، بل كان نظرهم كلّه إلى جواز فعل ذلك بالدابّة وعدمه، لذا وجدنا حديثاً عن أنّها ملك له فيجوز له فعل ذلك منها، فالموضوع أجنبيٌّ عما نحن فيه، ولا أقلّ من عدم إمكان الجزم بربطه بهذه المسألة.

ثانياً: نستبعد أن يكون فعلُ جعفر الطيّار من باب العمليّة الاستشهاديّة؛ على أساس أنّه كان قائد الجيش، وأحد الثلاثة الذين حملوا الراية بالتوالي، ويصعب فيه أن يُقدم قائد الجيش على ذلك، لحاجة الجيش إليه وهو حامل الراية عادةً، إلا مع وجود ظروف تستدعي ذلك، وهو ما لم نتأكّد من وجوده في معركة مؤتة، فما هي هذه الظروف؟ وعليه فالاستقراب العقلاني يبعّد هذا الاحتمال أيضاً.

ثالثاً: شكّك ابن حزم الأندلسي في إمكانيّة الاستشهاد بفعل جعفر الطيّار؛ لأنّ الرواية التي حكت لنا فعله مرويّة عن عبّاد بن عبد الله بن الزبير عن رجلٍ من بني مرّة، لم يُذكر اسمه، فتكون ضعيفة، مضافاً إلى احتمال أنّ النبيّ لم يعرف بالقصّة، فلا إقرار[٥]. لكنّ احتمال عدم معرفة النبيّ

(١) تفصيل وسائل الشيعة ١١: ٥٤٣.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ٨٢ ـ ٨٣.

(٣) عون المعبود ٧: ١٧٢.

(٤) المحاسن ٢: ٦٣٤؛ والكافي ٥: ٤٩؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٧٣، و٩: ٨٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١١: ٥٤٣.

(٥) المحلّى ٧: ٢٩٦.

ضعيف، ولا سيّما أنّ جعفراً كان قائد الجيش، ومن الطبيعي أنّ تأتي أخبار الوقائع للنبيّ لاحقاً.

وعلى أيّة حال، فالروايات في الموضوع شيعيّاً واردة بعدّة أسانيد في بعضها جاء النوفلي[١]، الذي لم نوثّقه، وبعضها جاء في كتاب الجعفريّات وهو ضعيف، فلم تثبت القضيّة سنداً بنحوٍ معتبر، وإن كانت مشهورةً بعض الشيء، ويستفاد من شهرتها الوثوق بصدورها وتحقّقها، لمعروفيّتها بين السنّة والشيعة معاً.

هذا، وقد أشكل السيّد جعفر مرتضى العاملي هنا، فقال: «إنّ ما يذكرونه عن جعفر بالنسبة لفرسه، قد ورد بصيغتين: إحداهما: أنّه عرقب فرسه. والأخرى أنه عقر فرسه. ولعلّ الثانية هي الأولى والأقرب إلى الصحّة؛ لأنّ عرقبة الفرس لا تتناسب مع ما ورد من النهي الشرعي عن إيذاء الحيوان.. ونحن نجلّ جعفراً عن الإقدام على عمل نهى عنه الشارع، ويأباه الخلق الإنساني الرفيع. بل هناك نصّ عن رسول الله صلى الله عليه وآله يتعرّض لنفس هذا المعنى، فقد روي عنه صلى الله عليه وآله، قوله: «إذا حرنت على أحدكم دابّة في أرض العدو فليذبحها، ولا يعرقبها». أمّا عقر الفرس فلا يأبى عن إفادة معنى الذبح، فهو الأقرب والأنسب بسجايا جعفر، الذي أشبه رسول الله صلى الله عليه وآله في خَلْقِهِ وخُلُقِهِ. والذبح لغرض عقلائي، لا يأباه الخلق الإنساني ولا يمنع منه الشرع الشريف. زعموا : أنّه يمكن توجيه مبادرته إلى عرقبة الفرس بأنّه أراد أن يحرم العدو من الاستفادة منه. ونقول: إنّ ذلك غير دقيق، فيما لو كان بإمكانه إيكال أمره إلى غيره من مقاتلي المسلمين، ليستفيد منه في الحرب والنزال..»[٢].

وقد اتضح مما تقدّم أوجه القوّة والضعف في كلامه، فلا نطيل.

٨. توظيف فقه التترّس لتبرير العمليات الاستشهاديّة، قراءة فاحصة

ثامن الأدلّة هنا هو مسألة التترّس التي تعرّض لها الفقهاء في مباحث الجهاد، وستأتي إن شاء الله تعالى، وذلك أنّ العمليّات الاستشهاديّة فيها قتلٌ للنفس المؤمنة من حيث الضرورة في ذلك لقتل العدوّ الكافر، وهذا هو المعيار عينه في مسألة التترّس، والتي تقول: إنّه عند الضرورة إذا

---

(١) انظر: جامع أحاديث الشيعة ١٣: ٢٣، و١٦: ٩٢٤.

(٢) الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم ٢٠: ٢٧ ـ ٣٠.

صيّرَ الكافرون المسلمين الذين في أيديهم ترساً لهم احتموا بهم، كما على شكل رهائن، جازت الحرب ولو لزم منها قتل المسلمين. وقد ذهب إلى ذلك الفقهاء في جملة من نظريّاتهم، فأيّ فرقٍ بين قتل الإنسان نفسه لقتل العدو، وهو من مصاديق قتل المسلم لقتل العدو، وبين قتله غيره من المؤمنين للهدف نفسه، فيقاس هذا على ذلك، ويُرى أنّ المعيار فيهما واحد، فيسرّى الحكم حينئذ، بل يمكن القول: إنّ قتل المسلم لغيره من المسلمين أعظم جرماً من قتله نفسه، ولهذا ذكر ابن حجر العسقلاني[1] أنّ البخاريَّ ذكر في «باب ما جاء في قاتل النفس» الروايات التي تتحدّث عن قتل الإنسان لنفسه ليؤكّد أنّ قاتل نفسه ثبت فيه هذا الوعيد الشديد، فكيف بقاتل غيره؟! وهذا ما يُفهم منه الأولويّة هنا، فإذا جاز قتل الغير جاز قتل النفس بطريق قياس الأولويّة. وبهذا نُثبت جواز القيام بالعمليّات الاستشهاديّة في حال الضرورة التي تدفع ضرراً أكبر[2].

وهذا الوجه جيّد من حيث عنصر التحليل الذي فيه، غير أنّه يواجه مشاكل، وذلك:

أوّلاً: إنّ مسألة الترّس فيها خلافٌ بين الفقهاء، فالعديد من الفقهاء ـ ولا سيما من أهل السنّة ـ لم يجيزوا فتح الحرب إلا عند الضرورة، وهذا ما يُنسب إلى الشافعيّة والحنابلة والراجح عند المالكيّة وأحد الأقوال عند الحنفيّة[3]، وهو الحقّ ـ كما سوف يأتي بعون الله ـ وهذا معناه أنّ الحكم بجواز قتل المسلم الترّس إنما هو من باب قانون التزاحم لا بالعنوان الأوّلي، فإذا أريد تسريته إلى بحثنا فلا بدّ أن يكون فيه قانون التزاحم، وقد سبق أن قلنا: إنّ قانون التزاحم إذا جرى أجاز العمليّات الاستشهاديّة بالعنوان الثانوي، الأمر المغاير لجهة البحث فيه هنا، فأساس هذا الدليل غير متين.

ثانياً: إنّ قياس ذاك البحث على ما نحن فيه إن قصد به التشابه في الملاك والعلّة فهو أمر غير محرَز؛ إذ الأمر تابع للدليل، ونحن لا نقول بالقياس هذا، فإذا حذفنا قضيّة الضرورة وقانون التزاحم، وكان المدرك رواية خاصّة واردة، كما سيأتي في قضيّة الترّس إن شاء الله، فإن هذه الرواية تقيّد إطلاقات حرمة قتل الآخرين بهذه الحال، ولا تقيّد إطلاقات حرمة قتل النفس، مع

---

(١) فتح الباري ٣: ١٨٠.

(٢) انظر: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ٢: ١٤٠١ ـ ١٤٠٣.

(٣) انظر: العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي: ٩٣ ـ ٩٤.

أنّ الموضوعين مختلفان، فتسرية أحدهما إلى الآخر قياس غير واضح المستند إذا استبعدنا موضوع الضرورة وقانون التزاحم؛ لعدم وضوح الملاك حينئذ.

نعم، قضيّة أشديّة العقوبة في قتل الآخر قد تحتاج إلى إثبات أكثر وضوحاً، ولعلّ إثباته أنّ الآية التي حرّمت قتل النفس وعدت بالنار، أمّا التي حرّمت قتل الآخر فوعدت بالنار الخالدة، قال تعالى: ﴿**وَلا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللهَّ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً * وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَاناً وَظُلْماً فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَاراً وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللهَّ يَسِيراً**﴾ (النساء: ٢٩ ـ ٣٠)، وقال سبحانه: ﴿**وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ الله عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً**﴾ (النساء: ٩٣)، وهذا معناه أنّ الترخيص في قتل الآخر المسلم يلازمه بطريق أولى الترخيص في قتل النفس مع اتحاد الظروف، من هنا فقياس الأولويّة العرفية قريبٌ هنا نسبيّاً، على خلاف صيغة محض القياس، شرط تماميّة أصل الحكم في قضيّة التترّس.

من هنا، يظهر أنّه لم يقم ـ حتى الآن ـ دليلٌ قطعيٌّ أو ظنّي معتبر على مستوى العنوان الأولي، يجيز العمليّات الاستشهاديّة ولو كانت فيها مصلحة عظيمة، إلا مع جريان قانون التزاحم أو إعطاء الولاية للحاكم على النفوس وتكون هذه منها، لهذا يُرجع إلى:

٩ـ مرجعيّة أصل البراءة في الترخيص، تحليل وتعليق

تاسع الأدلّة هنا هو أصل البراءة عن حرمة قتل النفس، فيصبح قتلها هذا جائزاً بلا محذور.

ومن الواضح أنّ الاعتماد على أصالة البراءة هنا ـ ومثله أصل عدم جعل الحكم، على مسلك عدم شمول الشريعة ـ متفرّعٌ على سقوط تمام أدلّة تحريم قتل النفس أو تعريضها للتهلكة المحتّمة في شمولها لمثل المورد، وهناك ـ أي في مجموع ما تقدّم، وبحث فقه الأطعمة والأشربة ـ قلنا: إنّ الأدلّة تبتلي بجملة من المشاكل ـ سواء الآيات والروايات أم حكم العقل والعقلاء أم الإجماع ـ فتنتج حرمة قتل النفس في الجملة لا بالجملة، عدا مثل آية التهلكة المؤيَّدة بأدلّةٍ أخرى، ومعه فإحراز كون المورد من موارد أصالة البراءة مشكل جدّاً، بل غايته إمكان إجرائها في مورد المصلحة العظيمة الأكبر من مفسدة الإضرار بالنفس، وإلا حكم العقل والعقلاء بالقبح، بل عدّ ذلك من الظلم مع عدم قيام دليل شرعي على إطلاق وصف الشهيد عليه، فإجراء البراءة هنا

خاصّ بالعنوان الثانوي، أو فقل بأنّ الجاري هو العنوان الثانوي دون أصل البراءة.

بل قد يقال بأنّه في مورد من هذا القبيل يُعلم أنّ الشريعة قامت فيه على الاحتياط، وحساسيّة الشريعة تجاه النفوس والأرواح، من الصعب الاستناد لمثل البراءة فقط؛ للترخيص في قتل النفس، فالاحتياط في مقام الفتوى ـ في الحدّ الأدنى ـ يصبح راجحاً أيضاً، ما لم يكن هناك عنوان ثانوي قاهر.

ثالثاً: النظريّة المختارة في العمليّات الاستشهاديّة، التصوّرات والمخرَجات

انطلاقاً من مجموع ما تقدّم في تحليل ومناقشة النظريّتين السابقتين، ولتوضيح مخرَجات ما توصّلنا إليه وعصارة التصوّرات التي نحملها حول موضوع العمليات الاستشهاديّة وبعض صوره وحالاته، يمكن القول:

١ـ من ترجيح التحريم بالعنوان الأوّلي إلى الترخيص بالعنوان الثانوي

توصّلنا فيما مضى إلى أنّ العمليّات الاستشهاديّة في نفسها يترجّح فيها القول بالحرمة أو المنع، وذلك بالعنوان الأوّلي، غير أنّ هذا لا يمنع عن القول بالترخيص فيها بالعنوان الثانوي في حالات طروء مصالح أهمّ وأقوى من مفسدة قتل النفس، أو توقف النصر الضروري جدّاً على القيام بها، فهذه العمليّات إذا كانت فيها مصلحة أهمّ، خرجت عن دليل الكتاب والسنّة والعقل والسيرة و.. بقانون التزاحم أو العنوان الثانوي.

وينتج عن ذلك ـ أي عن اختصاص الترخيص بالعنوان الثانوي ـ أنّ العمليات الاستشهاديّة حيث لم يقم دليل شرعي خاصّ على جوازها يؤخذ بإطلاقه، تكون تابعةً في الدائرة لسعة دليل تحريمها وعدمه، من حيث علاقته بالعنوان الثانوي وقانون التزاحم، وبخاصّة إذا كان معهما دليل ولاية الأمر، فإذا أمكن الوصول إلى الأهداف عينها دون حاجة إلى قتل النفس أو قتل مسلمٍ بشكلٍ عام، لم يجز استخدام العمل الاستشهادي؛ لشمول أدلّة التحريم هنا، والعقلاء هنا لا يشكّون في أنّه أهلك نفسه عبثاً، مع عدم قيام دليل شرعي خاصّ على تعنونه بعنوان الشهادة،

فالأصحّ ما ذهب إليه بعضُ الفقهاء ـ من الشيعة والسنّة ـ من اشتراط ذلك بتوقّف المصلحة الأهمّ على العمل الاستشهادي لا غير، وإلا فلو أمكن مثلاً تحقيق الغاية المطلوبة دون القيام بالعمليّة الاستشهاديّة، أشكل الموقف جدّاً. وبهذا لا تكون العمليّات الاستشهادية سياسة استراتيجيّة ثابتة مطلقاً، بل هو منطق الضرورة العسكريّة القاهرة، أو استراتيجيا الضرورة.

إنّ الذي نفهمه من النصوص الإسلاميّة في الكتاب والسنّة هو أنّ مبدأ حفظ نفوس المؤمنين مبدأ أساس في الشريعة الإسلاميّة، وليس عندنا ما يُثبت في الثقافة الإسلاميّة الاستهانةَ بالنفوس ورميها للموت دون مبرّرات قاهرة، بل قيادة الجند بمقدار ما هي مطالبة بتحقيق النصر مطالبة أيضاً بحفظ نفوس المقاتلين وعامّة المسلمين، أمّا ما بات شائعاً اليوم في بعض الأوساط من الاستهانة بالموت في سبيل القضيّة الجهاديّة دون إعطاء أولويّات لحفظ نفوس المجاهدين، فهذا غير صحيح.

كما أنّ ما يقال من أنّه في سبيل القضية نحن مستعدّون للموت جميعاً، بحجّة أنّ الإمام الحسين قُتل مع أصحابه كافّة هو أيضاً غير دقيق على إطلاقه على مقتضى القواعد، كما صار واضحاً ممّا بحثناه هنا وفي مباحث الحركة الحسينيّة سابقاً.

ولعلّ من الفقهاء الذين يميلون لما ذهبنا إليه الشيخ محمّد جواد مغنيّة، حيث يقول: «إنّ قتال من يحاربنا من أجل ديننا وبلادنا واجب، مع العلم بأن القتال يستدعي الضرر بطبعه: ﴿**إِنَّ اللهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وأَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ فَيَقْتُلُونَ ويُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْراةِ والإِنْجِيلِ والْقُرْآنِ**﴾ (التوبة: ١١١).. ويجوز لكلّ إنسان أن يضحّي بحياته إذا تيقّن أنّ في هذه التضحية مصلحةً عامة، وفائدة للعباد والبلاد أهمّ وأعظم من حياته، بل هو مشكور عند الله والناس»[١].

٢ ـ شمول الموقف لمختلف أنواع الجهاد وشرط إذن السلطة الشرعيّة

سواء قام دليلٌ شرعي على العمل الاستشهادي أم لم يقم، وسواء كان العمل الاستشهادي في جهادٍ ابتدائي أم دفاعي، فلا بدّ فيه من إذن السلطة الشرعيّة القيّمة على العمل الجهادي، طبقاً

---

(١) التفسير الكاشف ٢: ١٢٤.

لما بحثناه سابقاً من اشتراط الجهاد مطلقاً بسلطةٍ شرعيّة، فهي التي تحدّد المصالح والمفاسد، وتتحمّل المسؤوليّات في هذا المجال.

وعليه، فما وجدناه عند بعض الكتّاب والباحثين من التركيز في تبرير العمليّة الاستشهادية على أنّها دفاعيّة وليست هجوميّة، غيرُ دقيق؛ لأنّ البحث الفقهي لا يفترض أن يفرّق بين الجهاد الدفاعي والجهاد الابتدائي هنا؛ لعدم وجود أيّ مؤشّر، بل حتى العناوين الثانويّة قابلة للانطباق عليهما معاً، فإمّا يتمّ من الأوّل إنكار الجهاد الابتدائي، أو لا يميَّز في شرعنة العمليات الاستشهاديّة بين الابتدائيّة والدفاعيّة بهذا المعنى، كما صار واضحاً.

٣. شمول الحكم لغير المفهوم التقليدي للعمليّات الاستشهاديّة

طبقاً للنتيجة التي توصّلنا إليها والمعايير التي تحكم هذه النتيجة، لا تختصّ العمليّات الاستشهاديّة بتلك الهادفة إلى قتل الأعداء، بل تشمل أيّ قتلٍ للنفس يرى فيه العقل والعقلاء مصلحةً أهمّ جداً من الموت، بحيث يجري قانون التزاحم ونحوه فيه، كما لو رفض سجينٌ مسلم أو أسير الإفصاح عن بعض الأسرار الخاصّة بجيش المسلمين أو دولتهم على أهميّة السرّ، مع علمه بأنّه سيظلّ يعذّب حتى الموت، وكذا لو قتل نفسه كي لا ينهزم جيش المسلمين حتى لو لم يكن في قتله نفسه أيّة أذيّة مباشرة لأيّ عدوّ، لكن فيه حماية من انكشاف جيش المسلمين، وكذلك لو قتل نفسه لغرضٍ غير عسكري، كالأغراض الإعلاميّة أو.. إذا تحققت فيها المعايير السالفة، إلى غيرها من الصور والأشكال المختلفة، مع تحقّق المعايير العامّة المذكورة فيها.

٤. تخطّي مفهوم المفسدة حدودَ قتل النفس وتأثير ذلك على الموقف الفقهي

حيث كان تجويز العمليّات الاستشهاديّة مختصّاً بحالة المصلحة القاهرة الأهمّ، فيجب عدم حساب المفسدة مختصّةً بدائرة قتل النفس؛ بل قد يكون للعمليّة الاستشهاديّة نفسها مفسدة تقع خارج عمليّة قتل النفس فقط، فيفترض حسابها حينئذٍ كي يتحقّق موضوع الجواز، فلو كان فيها تشويهُ صورةِ المسلمين، أو قتل من لا يجوز قتله ولو من الكفّار أو ما شابه ذلك، فلا تجوز العمليّة الاستشهاديّة حينئذٍ، إلا إذا كانت فيها مصالح قاهرة أكبر رغم ذلك.

٥. عدم شمول الترخيص الثانوي لحالة قتل النفس لغير القصد الجهادي

ظهر من خلال ما أسلفناه أنّ العمليّة الاستشهاديّة لا تقع ـ في شرعيّتها ـ في عرض سائر الأعمال الجهاديّة، وإنّما يُنتقل إليها إذا لم تكن تلك الأعمال قادرة على تحقيق الأهداف، من هنا فليس كلّ قتلٍ للنفس في الجهاد شهادةً من الناحية الفقهيّة، ومن هذا ما لو قتل المقاتل نفسه فراراً من الأسر أو هرباً من التعذيب أو خلاصاً مما فيه من ألم الجراح أو كان قصده حين تفجير نفسه بالعدوّ الخلاص من الهموم الدنيويّة التي هو فيها، كقلّة المال أو مرضٍ ألمّ به مثلاً.. ففي هذه الحالات كلّها يكون مشمولاً لدليل حرمة قتل النفس، لعدم انطباق الدليل المجوّز عليه[1]، أو لا أقلّ يكون متجرّياً.

لكن لو أقدم مجاهدٌ على قتل نفسه في ظروفٍ عسكريّة معيّنة، ولم نعرف منطلقه في ذلك: هل كان له تبرير أو لا؟ ولا نعرف نيّته، حتى يُحسب شهيداً أو لا، جرت قاعدة حمل عمل المسلم على الصحّة، فيُتعامل معه معاملة الشهيد، بل لا يجوز مع الظنّ ـ فضلاً عما هو دونه ـ إثارة الشكوك حوله، فهذا من الظنّ الحرام ويندرج في الغيبة أو البهتان على الاحتمالين، وهذا واضح.

٦. العمليّة الاستشهاديّة في حال العلم بالموت على أيّ حال

قد ظهر من مطاوي ما جاء في هذه الدراسة أنّه إذا أيقن المجاهد أنّه ميّتٌ على كلّ حال، فقتل نفسَه اختياراً منه لطريقة موتٍ أشرف مثلاً أو أقلّ قبحاً، كما لو قصف العدوّ سفينة كان المقاتل فيها وأيقن أنّه ميّت بالنار والحريق، لكنّه أراد رمي نفسه بالبحر ليموت غرقاً، أو أيقن أنّه سوف يعدَم بعد لحظاتٍ بطريقة بشعة فقتل نفسه خلاصاً منها.. كانت هذه الصورة خارجة عن بحثنا؛ لأنّه قد لا يكون فيها مصالح في الغالب، وإنّما المرجع حينئذ الأدلّة. وبعض الروايات والشواهد التاريخيّة الخاصّة المتقدّمة ـ كما أسلفنا ـ كانت تفيد جواز قتل نفسه حينئذ، إلا أنّه يصعب الاعتماد عليها لوحدها؛ لضعف أسانيدها، من هنا يرجع إلى القواعد الفقهيّة العامة والمفروض ـ أوّليّاً ـ التمسّك بإطلاق دليل حرمة قتل النفس كي يشمل هذه الحال.

---

(١) راجع حول هذا النوع من قتل النفس: الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ٢: ١٤٠٣ ـ ١٤٠٦.

ولتعميق البحث، يمكن القول بأنّ دليل الحرمة:

أ ـ إن كان عبارة عن آية قتل النفس إلى جانب الدليل العقلي والعقلائي، فالآية فيها شبهة قيد العدوانيّة والظلم، وقد يشكّك هنا في صدق أنّه اعتدى على نفسه ما دام موقناً بموتها، بل لعلّه خفّف عنها، كما أنّ دليل العقل لا يحرز شموله للإضرار بالنفس إضراراً يعلم أنّه سيرد عليها مطلقاً، سواء أضرّ هو بها أم لم يضرّ، وحكم العقلاء دليلٌ لبيّ لا يحرز معه الشمول لهذه الحال، وهذا كلّه بخاصّة لو كان في تعريض نفسه للموت نجاةُ آخرين، كما قد يحصل في حالات القتال كثيراً. لهذا فالأقرب ـ على مثل هذا النوع من الأدلّة ـ هو الحكم بالجواز، لولا مشكلة ميدانيّة واحدة، وهي أنّه ما دام قتله على يد غيره أمراً سيقع في المستقبل، فإنّ الجزم بحصوله لا يكون إلا لله تعالى، فكيف لنا أن نتأكّد من أنّه لن يحصل ما يعيق هذا القتل؟! لهذا يكون فرض هذه المسألة قليلاً، ولا يصحّ تعميمه إلى حالات غلبة الظنّ بالموت المقبل، علماً أنّه لو علم أنّه ميت بعد أيّام فقد يستشكل في قتله نفسه الآن من حيث عدم الفرق بينه وبين المريض المشرف على الهلاك في عدم جواز قتله لنفسه. فالمسألة في غاية الإشكال على مستوى التبرير الشرعي والأخلاقي، إلا إذا أقحمنا مفهوم نجاة الآخرين بحيث يكون نوعاً من الإيثار القابل للتبرير الأخلاقي.

وقد تعرّض الفقه السنّي لمثال السفينة، وحكموا بجواز رمي نفسه بالبحر مع عدم علمه بالسباحة، وقيل: إنّ مرادهم من تجويز رمي النفس بالبحر تجويز عدم القتال في السفينة ولم يكن نظرهم إلى جواز الانتحار، كما مال بعضهم إلى أنّه لا بدّ أن يكون قصده من رمي نفسه الفرار من ذاك الهلاك دون الانتحار[1].

ب ـ وأمّا لو كان دليل الحرمة هو حرمة إلقاء النفس بالتهلكة، فقد يقال بشموله لكلّ هذه الصور، إلا إذا قيل بأنّه منصرفٌ عن مثل قتل نفسه تجنبياً لقتلها بطريقة أبشع، إذ لا يقال هنا بأنّه أهلك نفسه ما دام في المنظور العقلائي مصنَّفاً على أنّه هالكٌ لا محالة على كلّ حال. ومقتضى الاحتياط اللازم تجنّب ذلك حتماً.

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٢: ١٤٠٦ ـ ١٤٠٩.

٧. تحليل الموقف على تقدير تعارض أدلّة الترخيص والتحريم

إذا بُني على إطلاق الدليل القرآني على حرمة قتل النفس، وقُبل بإطلاقات الجهاد من حيث شمولها للعمليّة الاستشهاديّة، فقد يقال: تقع المعارضة بين الدليلين من حيث العموم والخصوص من وجه، ويتمّ تساقطهما في مادّة الاجتماع، وهي العمليّة الاستشهاديّة في الحرب، فيُرجع إلى مثل دليل البراءة حينئذ، ويكون ذلك لصالح القول بجواز العمليّة الاستشهاديّة عملياً بقطع النظر عن الأدلّة غير الشرعيّة.

وقد يقال: إنّ دليل الجهاد حينئذ يكون مقدّماً على دليل حرمة قتل النفس؛ لأنّه إذا انعقد فيه إطلاقٌ يشمل هذه الحال، فإنّ العرف يراه هو الحالة الطارئة، وكأنّ له حكومة على دليل حرمة قتل النفس، فيقدَّم عليه، وتكون النتيجة لصالح شرعيّة العمل الاستشهادي، وإن كان القول بالحكومة مشكلاً هنا.

أمّا إذا أخذ بدليل العقل، وفرض أنّه يحظر قتل النفس مطلقاً بنحو الحكم النهائي المنجّز، فإنّه ـ لا محالة ـ يسقِط الإطلاقات القرآنيّة وغيرها، حتى لو انعقدت، لقطعيّته كما لا يخفى، على خلاف السيرة العقلائيّة فإنّ الآيات والروايات ستكون بنفسها نصّاً رادعاً عن هذه السيرة على تقدير انعقادها مطلقةً، وستختلف النتائج الفرعية أيضاً تبعاً لاختلاف فهم العلاقة بين النصوص. وبه يتضح الحال فيما لو كان حكم العقل اقتضائيّاً فقط.

٨. شمول الموقف لكلا نوعَي العمليّة الاستشهاديّة، بل لمطلق الضرر

قد بان مما تقدّم في البحث أنّه لا فرق في قتل النفس بين حالتَي: الانغماس في جيش العدو عالماً أنّهم سوف يقتلونه، وبين حالة قتل النفس لقتل العدو، فلا معنى ـ طبقاً لما توصّلنا إليه ـ بين الحالتين في صور الجواز وعدمه، لكن إذا كان دليل المحرِّمين هنا خصوص آية قتل النفس فقد تقدّم أنّه لا يحرز شمولها لصورة الانغماس في جيش العدو وأمثالها، على خلاف آية التهلكة على تقدير تماميّتها دلالةً.

بل يلحق بالعمليّات الاستشهاديّة ويتحد معها في جملة أدلّة متقدّمة كلُّ عمليّة تُلحق الضرر قطعاً بالإنسان ولو لم يحصل معها الموت، كما لو فدى بيديه أو بصره أو رجله أو ما شابه ذلك

عالماً عامداً لمصالح في الحرب، فينطبق عليه مجمل ما تقدّم بحسب حالته، وذلك بطريقٍ أولى في التجويز، نعم مثل آية قتل النفس لا تشمله.

٩ـ الموقف من قتل المؤمن الآخر بعملٍ استشهادي بهدف قتل العدوّ

لو وضع المجاهد نفسه في سيارة مفخّخة مثلاً وذهب وسط جيش العدو، لكنّه لم يفجّر نفسه، وإنّما فجّره شخصٌ آخر عن بُعد، فهل يجوز ذلك أو لا؟

أ ـ أمّا بالنسبة لسائق السيارة، فتجري عليه أحكام العمليّة الاستشهادية ومعاييرها؛ لعدم الفرق عرفاً هنا في هذه المعايير بين أن يضغط هو على الزرّ، أو يضع نفسه في موقع يضغط الآخرون فيه على زرّ التفجير، أو يكون التفجير تلقائيّاً محدّد التوقيت مسبقاً بطريقة تلقائيّة، تبعاً لما قلناه من عدم الفرق على مستوى نتيجة بحثنا بين الانغماس في جيش العدو فيقتلوه أو تفجير نفسه لقتل العدو.

ب ـ وأمّا بالنسبة لمن يقوم بتفجير السيارة عن بُعد، فالظاهر صدق عنوان قتل المؤمن عليه، وهو لا يجوز بإطلاق نصّ القرآن الكريم وغيره، وهنا:

أ ـ ب ـ إن لم يتوقّف التفجير على ذلك، بل أمكن للسائق نفسه فعل ذلك، حرم على غيره الإقدام على التفجير؛ لعدم وجود مجوّز للخروج عن إطلاقات تحريم قتل المؤمن، كما هو واضح.

ب ـ ب ـ وأمّا إذا يتوقّف على كذلك، فيندرج في بحث التترّس الذي سيأتي إن شاء الله تعالى، وسيأتي هناك أنّ المعيار هو الضرورة الموجبة لتحقيق قانون التزاحم لا غير.

هذا موجز الكلام في العمليّات الاستشهاديّة، وقد تبيّن أنّ الراجح فيها هو التحريم ما لم يتعنون بعنوان ثانوي مرخّص يرجع فيه للسلطة الشرعيّة على أمر الجهاد.

المحور السابع

فقه الحياة المدنيّة في الحرب والسلم

تمهيد

لا يُقصَد بفقه المدنيّين في الحرب والسلم خصوص حالة قتل الإنسان المدنيّ غير المشارك في الحرب، كأن يقصف الجيش مدينةً آمنة، فيقتل فيها مدنيّين أو يخرجهم. وإنّما هذا أبرز مظاهر الهجوم على المدنيّين واستهدافهم، وإلا فهناك مظاهر أخرى عديدة، مثل إتلاف أموال المدنيّين كبيوتهم ومزروعاتهم وضرب المنشآت المدنيّة كمحطّات الكهرباء، والمرافئ والموانئ والمطارات المدنيّة، والجسور والمصانع غير العسكريّة، ومراكز العبادة والتربيّة والتعليم كالكنائس والمعابد والمدارس والجامعات.. بلا فرق بين أن توظَّف في الحرب أو لا توظّف.

ويشمل هذا البحث أيضاً قتل المسلمين أو الكافرين المدنيّين الذين تترّس بهم جيش العدوّ، كما يشمل العمليّات الاستشهاديّة التي تستهدف المدنيّين، ويشمل بحثنا أيضاً التعرّض للمدنيّين في الجهاد الابتدائي والدفاعي وفي حرب الكافرين وحروب الطغاة والبغاة وغيرها. من هنا يستوعب ضربَ مصالح الدولة التي نقوم بمحاربتها في غير الجانب العسكري، حتى في غير حال اندلاع الحرب، كقتل سفير الدولة غير المسلمة أو تفجير السفارات أو خطف الرهائن المدنيّين، فضلاً عن قتلهم، أو استخدام عمليّات مدنيّة للإضرار بالجيش المعادي، كوضع السمّ في المياه مع خطر ذهاب مدنيّين فيه، ومنه استخدام الأسلحة الكيميائية والنوويّة مع عدم انحصار ضررها بالعسكريّين، بل يشمل ذلك كلّ إضرار بالمدنيّين غير المسلمين، مثل شنّ هجمات سايبرانيّة أو على مواقع الأنترنت المدنيّة أو محاصرة دولة اقتصاديّاً، أو الضغط المالي المؤدّي إلى الإضرار بالمدنيّين وما شابه ذلك.

إلى غير ذلك من حالات تأثير الحرب في المدنيّين.

وقد تتداخل هذه الأبحاث مع بعض الأبحاث الآتية مثل بحث الأسلحة الدمار الشامل، لكنّنا سنركّز هنا على النقاط المحوريّة في بحث فقه الحياة المدنيّة.

إنّ بحث فقه الحياة المدنيّة في الحروب يعدّ ـ في تقديري ـ من أهمّ أبحاث الجهاد في عصرنا الحاضر، التي صار لا بدّ للفقه أن يوليها مزيدَ اهتمام وتأمّل؛ لتحديد الموقف الشرعي منها، بعيداً عن تأثير الضوضاء الإعلاميّة والحرب النفسيّة التي يقودها الغرب اليوم ضدّ العالم الإسلامي، وبعيداً أيضاً عن الموروثات الداخليّة والتبعيّة لمشهور الفقهاء وأمثال ذلك.

ولكي ننظّم البحث، لا بدّ من عقد عدّة مباحث:

المبحث الأول: تحديد الحربي والمدني، ودراسة مقتضى القاعدة

أهمّ نقطة في معالجة موضوع الحياة المدنيّة في حالة الحرب والسلم في الفقه الإسلامي هو تحديد من هو الحربيّ؟ ومن هو المدني الذي نعني به غير الحربيّ هنا؟ وما هي القاعدة المقرّرة هنا بعيداً عن الأدلّة الخاصّة؟ والتي سيأتي بحثها بالتفصيل في "المبحث الثاني" إن شاء الله تعالى.

المعروف في الفقه أنّ "الحربيَّ" عنوانٌ يُطلق على «كلّ غير مسلم لا ينطبق عليه عنوان الذمّي ولا عنوان المعاهد، ولا عنوان المستأمَن». ويُقصد بالذمّي أهل الكتاب خاصّة الذين خضعوا لنظام الذمّة ودفع الجزية في داخل الدولة الإسلاميّة، فيما يُقصد بالمعاهد من وقّعت الدولة الإسلاميّة وثيقة سلام وعدم اعتداءٍ وتعدٍّ بينها وبينه وكان من أهل الكتاب.

ومعنى ذلك أنّ الشعوب والدول التي لا تنتمي إلى الإسلام ولا إلى أيٍّ من ديانات أهل الكتاب، تظلّ في مفهوم الحرب، وكذا الدول التي لا علاقات بينها وبين دولة المسلمين تبقى محاربة، إلا مع طروّ عنوان ثانوي. بل يعني ذلك أنّ أيّ دولة تحارب المسلمين اليوم وليست تحت سلطانهم ولا في معاهدة معهم سيكون شعبها محارِباً بأكمله، مثل الولايات المتحدة الأميركيّة بالنسبة لبعض دول المسلمين على الأقلّ، فسيكون المدنيّون فيها محارِبين؛ لأنّ دولتهم لم توقّع معاهدة سلام مع الدولة الإسلاميّة الشرعيّة.

وتزداد مساحة مفهوم الحربيّ أو من هو محكوم بحكم الحربيّ ـ طبقاً لنظرةٍ أوّلية ـ عندما

يذهب الفقيه إلى عدم وجود أيّ دولة شرعيّة على وجه الأرض، وأنّ الدول الإسلاميّة اليوم غير شرعيّة، فإنّه قد يصعب ـ على هذا التقدير ـ القبول بوجود ولو معاهد واحد أو ذمّي واحد في العالم، إلا على بعض النظريّات، مثل النظريّة التي تجعل أيّ مسلمٍ قادراً على إعطاء الأمان لأيّ كافر مطلقاً أو تلك التي توسّع مفهومَ المعاهدة، مما سيأتي التعرّض له.

وانطلاقاً من اتّساع مفهوم "الحربيّ" طبقاً لهذه النظريّة السائدة، تغدو نفسُ هذا الحربيّ ومالُه وممتلكاته هدراً لا حرمة لها، طبقاً لقاعدة أنّ المحاربين لا حرمة لهم. من هذا المنطلق يمكن الحكم ـ بالعنوان الأوّلي ـ بجواز سرقة أموالهم في دولهم وبلدانهم، أو حتى قتلهم بلا دية؛ لأنّهم مهدورو النفس والمال، بل قيل: إنّ بالإمكان التعامل معهم بالرقّية، كأن يلقى القبض على شخص منهم أو يخطف ونحكم عليه بالرقيّة؛ لعدم وجود حرمة لهم، رجالاً ونساءً.

هذا، ويُفهم من تقي الدين النبهاني أنّ المعاهد والمستأمن حربيٌّ، دون الذمّي؛ لأنّه بمجرّد انتهاء العهد والأمان يعودان لوضعهما الطبيعي[1].

لكنّ هذا التعريف غير دقيق؛ لأنّ المفروض أنّ المعاهد بما هو معاهد ليس بحربي وهكذا، وإلا فحتى الذمّي إذا خرج عن قانون الذمّة صدق عليه عنوان الحربيّة في بعض الموارد عند الفقهاء، فالمفترض القول بكونه حربيّاً!

ولا بدّ لنا هنا من النظر في منطلق هذا التصوّر العام لمفهوم الحربيّ. والذي يبدو أنّ منطلقه يرجع إلى ما درسناه مفصّلاً في مباحث الجهاد الابتدائي، وهو ما هو الملاك والمعيار المبرّر لمحاربة الكفّار هل هو الكفر أو الحرابة؟ **وهنا اتجاهان:**

الاتجاه الأوّل: وهو الاتجاه الذي يقول بأنّ ملاك الحرب هو الكفر، فكون الكافر كافراً هو المنطلق المشرعن لمقاتلته، لهذا فحتى لو لم تعتدِ الدول غير المسلمة على بلاد المسلمين، لكنّها لم ترضَ بدعوة المسلمين للإسلام أو بالخضوع لسلطة المسلمين، وجب فتح الحرب معها، كي تدخل في الإسلام أو تخضع لسلطان المسلمين.

وطبقاً لهذه النظريّة يكون الكفرُ (عدم الإسلام بالمعنى الأخصّ) هو المعيار الأساس، فلا فرق في اعتبار فردٍ أو جماعة أو شعب حربيّاً يقاتَل، بين أن يحمل السلاح في وجه المسلمين أو لا

(١) انظر: الشخصيّة الإسلاميّة ٢: ٢٢٢.

يحمله، فكفره هو مبرّر قتله بالنسبة إلينا. وأيّ استثناء هنا لا بدّ فيه من دليلٍ خاص، كما فيما ورد في النساء والصبيان.

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي يرى أنّ ملاك الحرب يكمن في الحرابة والمقاتلة؛ فلأنّ الدولة الأخرى هاجمت المسلمين واعتدت عليهم كان من حقّ المسلمين مهاجمة هذه الدولة لصدّ اعتدائها.

وطبقاً للنظريّة الثانية ـ والتي تبنّيناها في مباحث الجهاد الابتدائي ـ ينفتح باب الجدل والنقاش في مسألةٍ أساسيّة، وهو أنّه إذا لم تهاجمنا هذه الدولة أو ذلك المجتمع من الأساس، فمن الواضح أنّه لا يوجد أيّ مبرّر لمهاجمتهم لا أفراداً ولا جماعةً، فتكون لهم حرمةٌ ما، لكن لو تعرّض المسلمون للاعتداء من دولةٍ ما فقاموا بمحاربتها لصدّ عدوانها، فمن يحاربون في هذه الدولة؟ هل يقاتلون خصوص الجيش المحارِب بالفعل، كما في الحروب الكلاسيكيّة بين الجيوش، أو أنّ اعتداء الدولة الأخرى يعني أنّ كلّ ما فيها من شعب وأفراد يصبح في دائرة الرخصة في المقاتلة؟

من الواضح ـ طبقاً للنظريّة التي اخترناها سابقاً ودافعنا عنها موسّعاً ـ أنّ الحرب خاصّة بالمحاربين المقاتلين، أمّا غيرهم فهم لا يتحمّلون وزر ما فعله هؤلاء المقاتلون وإن كانوا من أبناء شعبهم ومن أقربائهم وبني جلدتهم، تمسّكاً بقوله تعالى: ﴿..وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى..﴾ (الإسراء: ١٥)، وتمسّكاً باستصحاب حرمة دمهم. وهذا معناه أنّ الفريق غير المقاتل من الكافرين لا يتحمّل مسؤوليّة الفريق المقاتل إلا بدليل، كأن يشارك من بعيد أو يدعم الجيش بالمال والمعنويّات وغير ذلك.

المواقف والتخريجات المحتملة في مقتضى القاعدة بناء على إنكار الجهاد الابتدائي

لكنّ البحث في أنّه توجد احتمالات عدّة في الموضوع، علينا التعمّق فيها، لنرى ما تمليه علينا القاعدة في هذا المضمار[1]، إذ لا يكفي الاستعجال بالصيغة المتقدّمة قبل تحليل سائر الصيغ

---

(١) يلزم أن نوضح أنّنا هنا نبحث في:

١ ـ المواقف المتصوّرة من استهداف المدنيّين على وفق القاعدة، بمعنى بعيداً عن الأدلّة الخاصّة المجوّزة هنا وهناك أو المحرّمة هنا وهناك من استهدافهم كلاً أو بعضاً.

المفترضة وهي:

١. الاختصاص بالمشاركين في القتال وتحييد المدنيّين مطلقاً

يرى هذا الموقف أنّ العبرة في تبرير قتال العدو هو مقاتلته لنا، ويُقصد بهذه المقاتلة فعليّة القتال، كأن يشارك في الحرب بالفعل أو الإدارة أو بالقرار أو يشارك الإعداد المباشر لها، فإذا لم يقع منه ذلك ـ حتى لو كان وزيراً للزراعة مثلاً ـ لا يكون مشمولاً لدليل الجهاد وأحكام الحرب، فيبقى على مقتضى القاعدة من عدم جواز قتله استناداً إلى السيرة العقلائيّة القاضية بقبح قتل الإنسان غيره أو اعتدائه على أمواله وما يتعلّق به، وكذا حكم العقل العملي بقبح الظلم، وهذا من أفراده، وغير ذلك من الأدلّة التي يثبت بعضها دون بعض.. خرج منها مقاتلة المقاتلين المعتدين، فيبقى الباقي تحتها، ولا دليل ـ طبقاً لنظريّة الحرابة ـ يردع عن هذه السيرة أو يعارض حكم العقل أو نصوص الكتاب والسنّة التي استعرضناها في بحث الجهاد الابتدائي.

وهذا معناه عدم جواز المساس بأيّ مدنيّ غير مسلم، لا في نفسه ولا في أطفاله ولا في أمواله ولا في ممتلكاته، بل لا يجوز إيصال أيّ ضرر إليه بشكل مباشر أو ما يسمّيه العرف إضراراً به، إلا ما خرج بالدليل الخاصّ، فضرب المنشآت المدنيّة المضرّة بهم غير جائز حينئذ طبقاً للقاعدة.

وهذا الموقف صحيح على مقتضى القاعدة، بناءً على ما توصّلنا إليه سابقاً، ما لم يثبت موقفٌ آخر ضمن التخريجات القادمة يعطي عنواناً إضافيّاً في حالةٍ خاصّة كما سنرى.

٢. الاختصاص بالمقاتِلة (الأعمّ من المشاركين في الحرب) وتحييد غيرهم

يرى الموقف الثاني أنّ العبرة في مواجهة العدو هي مقاتلته لنا؛ بمعنى خروج من لم يقدر من

---

٢ ـ هذه المواقف المحتملة الآتية تحاول استنطاق مقتضى القاعدة في المدنيّ بما هو مدني؛ لتثبت أو تمنع استهدافه في الحرب، من دون تمييز بين هذا المدني أو ذاك، وإن كان بعضها قد يُثبت جواز الاستهداف لبعض المدنيّين دون بعض، عمليّاً وفي نهاية المطاف، بعد القبول بالملاحظات الواردة عليه.

٣ ـ الكلام هنا على مقتضى العنوان الأوّلي، دون الثانوي.

٤ ـ هذه المواقف المحتملة قائمة على فرضية نفي الجهاد الابتدائي، وإلا فعلى تقديره يفترض أن يكون الأصل هو جواز استهداف المدنيّين بعد فرض سقوط حرمة الحربيّ في نفسه.

الأعداء على المقاتلة عن تحت دليل القتال، أمّا من كان قادراً منهم عليها لكنّه لم يمارسها بالفعل، فهذا لا يخرج عن دليل الحرب ودائرة الاستهداف.

وطبقاً لذلك يجري التفصيل في المدنيّين بين من يقدر على الحرب ومن لا يقدر؛ فالصبيان والمجانين والعاجزون والشيوخ والنساء في الغالب يعدّون من الفريق المدنيّ المحميّ في الحرب؛ لأنّهم غير قادرين على المقاتلة، أمّا غيرهم من الرجال والشباب فحتى لو لم يقاتلوا بالفعل، لكن لديهم قدرة المقاتلة، فتجوز ـ بل قد تجب ـ مواجهتهم واستهدافهم.

وإذا تغاضينا عن الأدلّة الخاصّة هنا، والتي قد يقترب بعضها من هذا المفهوم؛ فإنّ الأساس المبرّر لهذه الفرضيّة ـ على مستوى القاعدة ـ قد يكون في أنّ هذا الفريق ممن هو في معرض المشاركة في الحرب وإن لم يشارك بالفعل، فهذا أشبه بالاحتياطيّ الذي يمكن ضربه لشلّ الخطوط الخلفيّة أو عناصر الدعم والقوّة للجيش، لا سيما في مثل "دولة إسرائيل" اليوم، حيث يستوعب جيش الاحتياط أغلب شبابها وشابّاتها.

إلا أنّ الإنصاف أنّه يصعب التوصّل إلى هذه النتيجة على مستوى القاعدة وفقاً لهذا الأساس؛ لأنّ مجرّد مقدرة المقاتل بالقوّة على المشاركة ليس مبرّراً كافياً لاستهدافه ما لم يُشرف على المشاركة في الحرب، وإلا كان من باب ﴿**وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾. وتطبيقُ فرضيّة الجيش الاحتياطي إنّما يصدق في حالاتٍ محدودة، فهي أخصّ من المدّعى جداً، وإلا فهل استهداف مدنيّين أميركيّين ـ مثلاً ـ يعني ضرباً للجيش الاحتياط؟! وهل يمكن أن يقبل أحدٌ تبرير هذه الخطوة ـ على المستوى العرفي والعقلائي ـ باستهداف خلفيّات الدعم البشري للجيش المقاتل؟! بل أساساً كثيرٌ من الدول ليس عندها جيشٌ احتياطي حقيقي، أو أنّه لا يشكّل نسبةً معتدّاً بها من أفراد الشعب.

وبعبارةٍ جامعة: إنّ الدليل ـ طبقاً للاتجاه الثاني المتقدّم ـ قام على لزوم مقاتلة المعتدين وصدّ عدوانهم، والمدنيّون لا يصدق عليهم أنّهم معتدون لمجرّد أنّ لديهم إمكانيّة ذلك بالقوّة، مثل كونهم رجالاً. وهذا معناه أنّه لا بدّ من التفتيش عن مبرّرٍ آخر لتجويز استهدافهم، وإلا فهذا المبرّر ينطبق على فروضٍ نادرة الحصول للغاية.

٣ـ سقوط حُرمة المدنيّين على أساس التأييد والمشاركة في صنع القرار

يرى هذا الموقف أنّ المدنيّين في الدول المعتدية داعمون للاعتداء على بلاد المسلمين، فهم يؤيّدون حكوماتهم في حربها، ويساهمون في اتخاذ القرار، إذ لا أقلّ من كونهم هم الذين يوصلون هذه الحكومات إلى سدّة السلطة، لتقوم بما تقوم به من اعتداء على بلاد المسلمين، وهذا معناه أنّهم يشاركون في الحرب على طريقتهم؛ فيتحمّلون ـ كغيرهم من المقاتلين ـ مسؤوليّة مشاركتهم في الحرب، فيجوز استهدافهم حينئذٍ من باب ردّ عدوان المعتدي.

وهذه الفرضية لا تختصّ بالرجال ـ كسابقتها ـ بل تعمّ غيرهم كما هو واضح، وهي أكثر منطقيةً من سابقتها، لكنّها تواجه مشاكل:

أوّلاً: إنّها أخصّ من المدّعى، فمشاركة المدنيّين في إيصال الحكومة إلى السلطة يقع أحياناً لا دائماً، وإلا فلا ينطبق هذا المفهوم على كلّ الدول المعتدية؛ فالدول الشيوعيّة أو الاشتراكيّة القديمة، لا يوجد فيها شيءٌ واضح من هذا النوع، كما في اعتداء الاتحاد السوفياتي السابق على أفغانستان المسلمة، فيصعب الخروج بحكمٍ عام من هذا المفهوم الموجود في الدليل.

ثانياً: لو تنزّلنا عما في المناقشة الأولى، سيظلّ هذا الدليل أخصّ من المدّعى؛ إذ ليس كلّ الشعب يساهم في إيصال هذا الحاكم أو ذاك إلى السلطة، بل نصف الشعب وأزيد بقليل، بل بناءً على رأي نقّاد الديمقراطيّة، لا يساهم في إيصال هذا الحكومة إلى السلطة سوى ربع أو ثلث الشعب على كلامٍ مذكور في محلّه، فبأيّ وجهٍ جاز استهداف المدنيّين وقسمٌ كبير منهم غير مسؤول عن إيصال هذا الرئيس أو ذاك إلى السلطة.

ثالثاً: حتى لو ساهم الشعب في إيصال حزبٍ ما أو رئيسٍ ما إلى السلطة، فلا يعني ذلك دائماً تشجيعه على اعتدائه في هذه الحرب أو تلك، فمن الممكن أن يكون قرار الحرب قد جاء بعد وصولهم بفترةٍ إلى سدّة الحكم ولم يكن الشعب على دراية بهذا الأمر حيث لا يعلم الغيب. يُضاف إلى ذلك أنّه قد تحصل معارضة من الشعب لهذه السياسة الحربيّة هنا أو هناك، كما حصل في بعض الدول التي شاركت حكوماتها في الحرب على العراق، ومع ذلك كيف يمكن ترتيب آثار المشاركة في الحرب على الشعب بأكمله؟! ولا سيّما أنّ البرامج الانتخابيّة التي تقوم عليها مشاريع المرشّحين ويأخذها الشعب عادةً بعين الاعتبار في الانتخابات، قلّما تؤخذ فيها مسألة

الحرب على دولةٍ أخرى، بل في الدول الغربيّة اليوم يلاحظ غالباً القضايا الداخليّة، مثل البطالة أو الضرائب أو تشريع الإجهاض أو الشذوذ أو نحو ذلك. بل حدث أن ربح بعض المرشّحين لأنّ جزءاً من دعايتهم الانتخابيّة كانت عدم المشاركة في الحرب، فكيف نحّمل الشعب بأكمله مسؤوليّة المشاركة في الحرب، وكأنّ كلّ أفراد الشعب خبراء سياسيّون يقترعون عن وعيٍ بتمام تفاصيل السياسة الخارجيّة؟!

والملفت أنّ بعض الإسلاميّين ممّن ينتقد الديمقراطيّة يسجّل إشكالات عليها جوهريّة تعود إلى عدم مشاركة الشعب في اتخاذ القرار فيها، ثمّ وفي مثل هذا البحث يُتعامل مع الديمقراطيّة على أنّها تعبيرٌ حقيقي عن رأي تمام أفراد الشعب!

رابعاً: لو تنزّلنا عن تمام ما تقدّم، يظلّ الدليل أخصّ من المدّعى؛ ذلك أنّ مقتضى الاتجاه الثاني المنكر لوجود الجهاد الابتدائي في الإسلام أن يكون تشريع الجهاد لردّ عدوان المعتدي فقط، لا لمعاقبة أحدٍ على فعله، من هنا فحتى لو كان الشعب داعماً لرأي حكومته في الحرب فلا ملازمة بين استهدافه وبين صدّ العدوان إلا في بعض الموارد. وعليه فلا يعني ذلك إصدار حكم عام باستهداف المدنيّين، إلا فيما يساهم في ردّ العدوان خاصّة، فسرقة الأموال وأمثالها مما لا علاقة له بهذا الأمر إلا نادراً لا تكون حلالاً، بمعنى أنّ استهداف المدنيّين لا بدّ أن يكون ضمن خطّة مدروسة تستهدف صدّ العدوان، دون إقامة العقاب على المدنيّين؛ لأنّهم دعموا الحرب وساندوها، فليس الباب باب العقوبات، بل باب ردّ العدوان.

من هنا، يمارَس في ردّ العدوان الأخفّ فالأخف، فإذا أمكن ذلك باستهداف منشآتٍ مدنيّة أو ممتلكات المدنيّين، وكان ذلك يفي بالمطلوب لم يجز القتل حينئذ؛ لعدم وجود دليل مجوّز يُخرج عن مقتضى القاعدة.

٤. سقوط حُرمة المدنيّين على أساس الرضا بفعل دولهم وحكوماتهم

يرى هذا الموقف أنّ المدنيّين في الدولة المعتدية حتى لو لم يكونوا داعمين، إلا أنّهم راضون بفعل حكوماتهم؛ وإلا لثاروا عليها وأسقطوها وحالوا دون ممارستها الظلم والاعتداء على الآخرين، مما يعني دخولهم ضمن أدلّة الجهاد العامّة وجواز استهدافهم.

وهذه الفرضية تشمل أيضاً الرجال والنساء، ولا تميّز بينهما، كسابقتها.

لكنّ هذه الفرضية يلاحظ عليها:

أوّلاً: إنّ رضا قومٍ بفعل آخرين لا يُدخلهم ـ فقهيّاً وقانونياً ـ في فئتهم، كي تترتّب عليهم أحكامهم، حتى لو كان رضاهم هذا حراماً، أو كانوا مقصّرين في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وخاصّةً إذا كانوا غير مسلمين وأُخذ بنظريّة عدم تكليف الكفّار بالفروع، فأقصى ما هنالك أنّهم ارتكبوا معصيةً ما، وهذا غير انطباق عنوان الحرابة والمقاتلة عليهم، والمفروض أنّه هو المجوّز لمقاتلتهم.

ثانياً: إنّ هذه الفرضيّة أخصّ من المدّعى؛ فقد لا يرضى المدنيّون بقرار الحرب الذي اتخذته حكوماتهم، كما قد يُبدون اعتراضهم على ذلك، وليس من الضروري لكي يصيروا معذورين أن يفتحوا حرباً مع دولهم نتيجة حربها للمسلمين. يُضاف إليه أنّه يكفي أن تكون هناك نسبةٌ معتدٌّ بها معارِضة كي لا نجيز استهداف المدنيّين، لتشكُّل علمٍ إجمالي بحرمة قتل بعضهم.

٥ـ سقوط حرمة المدنيّين على أساس المشاركة بالدعم والتحشيد وغصب الأراضي و..

يرى هذا الموقف أنّ مبرّر استهداف المدنيّين على مستوى القاعدة هو أن يشاركوا في الاعتداء على المسلمين بما يصدق عليه ذلك عرفاً وعقلائيّاً، وذلك بدعم جيوشهم مادّياً ومعنويّاً وتمويلها، وكذلك حثّ الرجال على الخروج للحرب، وكذا استقرارهم ـ غصباً ـ في بلاد المسلمين.

وبعبارة جامعة: تحوّل المجتمع الكافر إلى مجتمع حرب وعدوان يستنفر أفرادُه لمواجهة المسلمين؛ فرجال الدين فيه يستخدمون الدين لحثّ الناس على قتال المسلمين، والرجال يعيشون حالة الجيش الاحتياطي ويمارسون التدريب القتالي عن شوقٍ وحماس، ونساؤهم توفّر عن عقيدة وإيمان كلّ مقوّمات الصمود، ورجال المال يدعمون بما يملكون عمليّات التسليح والاعتداء على المسلمين، وعامّتهم يغتصبون بلاد المسلمين.. فمثل هذا المجتمع غيرُ مدنيٍّ بالنسبة للمسلمين، فتجري عليه أحكام الحرب باستثناء الصغار والمجانين ونحوهم نوعاً.

وهذه الفرضية أقرب الفرضيات منطقيةً في تحويلها المدنيَّ إلى حربي، لكنّها أقلّ الفرضيات

مصداقاً؛ إذ يصعب تحقّق مضمونها إلا في بعض المجتمعات، وبخاصّة مع حالة الاحتلال، لكن مع ذلك يجب أخذ عدّة ملاحظات هنا قد تقترب فيها من الواقع:

أوّلاً: يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار حجم الجهوزيّة الشعبيّة في دعم الحرب، فقد تظهر في هذا المجتمع نفسه حركات سلامٍ قويّة لا تريد الحرب، ومن ثمّ فمجتمع مثل المجتمع الإسرائيلي يجب أن لا يُدرس من طرف المسلمين من زاوية الحرب القائمة فحسب، بل تؤخذ مكوّناته والتحوّلات التي طرأت عليه، وظهور أجيال باتت تعارض حركة الحرب في هذا المجتمع، لو فرض وجود ذلك، وهذا أمرٌ موكول للخبراء وأهل الاختصاص.

ثانياً: أقوى عنصر في الفرضيّة المتقدّمة هو عنصر الاحتلال والاستيطان الشعبي، فلو لم يكن الاحتلال موجوداً، كانت هذه الفرضية صعبة الوقوع جداً. وهنا يجب أن نحلّل توطّن الإنسان اليهودي مثلاً في إسرائيل، بكلّ تجرّد وموضوعيّة، فهل ينطلق دائماً من فهم لعمليّة احتلال أراضي الآخرين؟ وهل يمكن أن يكون اليهود أنفسهم قد خضعوا لتضليلٍ إعلاميّ ما، من نوع شراء الأراضي، أو اعتراف الكثير من دول المسلمين بكيان "إسرائيل" على أراضي ١٩٤٨م، فضلاً عن الأمم المتحدة نفسها، إذاً فهل جاء اليهوديُّ في سياقٍ حربي أو في سياقٍ آخر؟ أمرٌ أيضاً لا بدّ من دراسته، واستبدالنا الصورة النمطيّة بصورة أكثر علميّةً وواقعيّةً.

وبعبارة جامعة: هذه الفرضيّة أصحّ الفرضيات، لكنها أقلّها وقوعاً، ويجب أخذ مجموعة كبيرة من الملاحظات الميدانيّة؛ لتحديد مدى توافر عناصرها، وعدم إطلاق العناوين والمفاهيم دون دراسات ميدانيّة منصفة وجادّة.

٦ـ سقوط حُرمة المدنيّين على قانون المعاملة بالمثل

يستفيد هذا الموقف في مواجهة المدنيّين من مبدأ المواجهة بالمثل، انطلاقاً من قاعدة: ﴿**فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ**﴾ (البقرة: ١٩٤)، على أساس أنّ العدوّ يستهدف المدنيّين المسلمين أو الخاضعين للدولة الإسلاميّة، فيجوز ـ من باب ردّ الاعتداء بالمثل ـ استهداف المدنيّين، بلا أيّ محذور. ويمكن القول: إنّ أغلب حروب المسلمين اليوم يُعتدى فيها عليهم بمثل هذا الاعتداء؛ فيجوز لهم ردّ العدوان بالمثل، فلا "إسرائيل" تُحجم وأحجمت في

حروبها مع العرب عن استهداف المدنيّين، ولا أمريكا في اعتداءاتها على إيران والعراق وأفغانستان ولبنان ومصر أحجمت عن ضرب أهدافٍ مدنيّة، وعليه فيجوز للمسلمين الردّ بالمثل في هذه الحال، وفقاً للقاعدة أيضاً.

وانطلاقاً من هذه الفرضيّة يغدو جائزاً كلّ شيء مدنيّ يعتدي في مجاله العدوّ علينا، حتى قتل الأطفال والشيوخ و..

وهذه الفرضيّة، مضافاً إلى أنّها تحوي قدر عالياً من العنوان الثانوي الذي لا يعطي شموليّةً، تحتاج إلى التكميل بعنصرين:

العنصر الأوّل: أن نبرهن على أنّ آية الردّ بالمثل ليست خطاباً فرديّاً فقط، وإلا أشكل الأمر جداً، ومعنى ذلك أنّ **آية الردّ بالمثل فيها احتمالان:**

الاحتمال الأوّل: أن تكون موجّهةً إلى الجماعة، لكنّها منحلّة إلى الأفراد، بمعنى أنّ الفرد الذي يعتدي عليك بشيءٍ ما يجوز لك الردّ عليه بالمثل، فإذا ضَرَبَك كان لك ضربُه، وإذا سرقك كان لك أخذ ماله، فيكون الطرفان فيها فرديّين، وردّ الاعتداء يتعلّق بالفرد المعتدي نفسه دون أن يصيب الآخرين، فإذا ضرب زوجتك، فلا يجوز ـ من باب ردّ العدوان ـ ضرب زوجته؛ لعدم دخول الطرف الثالث ـ وهو الزوجة ـ في الاعتداء حتى تدخل في الردّ، وهكذا.

الاحتمال الثاني: أن تكون موجهةً إلى الأفراد والجماعة، بمعنى أنّه في القضايا الفرديّة يكون الحكم فيها أفرادياً، أمّا في القضايا العامّة فالحكم فيها يُلاحظ جماعياً، أي اعتداء جماعة على جماعة، ولا يُحسب المعتدي هنا وجوداتٍ فرديّة، بل يلاحظ بعنوانه الجمعي بصفته جماعةً من الجماعات، ففي المثال المتقدّم حيث كان المعتدي فرداً بصفته الفرديّة كان مفهوم ردّ الاعتداء بالمثل فرديّاً أيضاً، ولهذا لم يجز الاعتداء على زوجته في حال اعتدائه على زوجة الآخر وهكذا.. أمّا لو كان الاعتداء منطلقاً من الوصف الجماعي، كما لو قصف الجنديُّ مدينةً آهلة بالسكّان، فهنا لا معنى لوصف اعتدائه بالفرديّ، ومن ثمّ يكون الردّ بالمثل في قصف منزله خاصّة! فهذا شيءٌ بعيد عن العرف والعقلاء، بل يرون هنا أنّ المعتدي هو الجماعة أو الدولة الأخرى، دون هذا الفرد أو ذاك، فيكون الردّ على الجماعة بوصفها جماعة لا بوصفها أفراداً يستقلّ كلّ واحدٍ منهم عن الآخر.

إلا أنّ الإنصاف صعوبة تبنّي الاحتمال الثاني؛ لظهور الآية في كون من نردّ عدوانه بالمثل نوجّه الاعتداء عليه بما هو فرد معتدٍ، لا إلى غيره، فالآية ظاهرة في توجّه الردّ إلى شخص يكون هو بنفسه المعتدي، وكذلك لمعارضته بقوله تعالى: ﴿**وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾ (الأنعام: ١٦٤، الإسراء: ١٥، فاطر: ١٨، الزمر: ٧)، ولا أقلّ بنحو العموم من وجه المؤدّي إلى التساقط حينئذٍ، فنرجع لأصالة حرمة النفس على تقدير عدم شمولها من الأوّل للمسلم وأمثاله خاصّة. بل لمعارضته أيضاً قولَه تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ للهِّ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى..**﴾ (المائدة: ٨)، وقوله سبحانه: ﴿**.. وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا..**﴾ (المائدة: ٢)، فإنّ الاعتداء على مدنيٍّ لا يصدق عليه عنوان المشاركة في الحرب، والاعتداء على غير المسلمين من مصاديق عدم العدل في الاقتصاص من المعتدي.

بل إذا تأمّلنا السياق الذي وقعت فيه آية الردّ بالمثل سنجده لا يساعد على التفسير الثاني، حيث قال تعالى: ﴿**وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهَّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَّ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ * وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِين * فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللهَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ* وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ للهِّ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ* الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللهَّ..**﴾ (البقرة: ١٩٠ ـ ١٩٤).

فإنّ هذا السياق شديدٌ في التأكيد على قصر الجهاد على من قاتل المسلمين وعدم التعدّي إلى غيرهم، وقد سبق في مباحث الجهاد الابتدائيّ وغيرها أن تعرّضنا لهذه الآيات أيضاً، فإذا لم يصدق على المدنيّ أنّه يُقاتل المسلمين، ولم يصدق عليه أنّه ظالم، ولم يصدق عليه بأنّه معتدٍ، فكيف نطبّق آية قتال من يقاتلنا وعدم العدوان إلا على الظالم و.. عليه؟! فالأمر مشكلٌ جداً. نعم في مثل المجتمع المحارِب يصدق اعتداء المجتمع برمّته، لإعانته بأطيافه على قتال المسلمين، أمّا في غير هذه الحال فالأمر لا أقلّ يشكّكنا في التفسير الثاني لآية الردّ بالمثل، مع عدم الأخذ بقول من قال: إنّ آية الردّ بالمثل خاصّة في هتك حرمة الشهر الحرام، فيردّ بالحرب في الشهر الحرام لا

غير[1]؛ لأنّ سياق الآية الداخليّ وإن كان حديثاً عن الشهر الحرام إلا أنّ الفقرة تعبّر عن قاعدة عامّة عقلائيّة، ولا سيما بمعونة سائر الآيات السابقة المفيدة للموضوع عينه، ولا نرى خصوصيّةً تعبديّة للأشهر الحرم هنا.

بل إنّه ربما وقع كلامٌ بين الفقهاء في جواز القصاص من كلّ أفراد مجموعةٍ شاركت في قتلٍ واحد، على أساس أنّه هل يصدق عنوان الردّ بالمثل هنا؟ فإذا كان هذا محلَّ بحث رغم مشاركة الجميع، فإنّ الأمر هنا أشدّ حاجةً إلى البحث مع عدم مشاركة المدنيّين في الحرب. نعم من يثبت أنّه شارك بطريقةٍ أو بأخرى في الحرب على المسلمين، جاز ردّ عدوانه، وهذا أمرٌ آخر.

وحصيلة القول صعوبة الاستناد إلى قانون الردّ بالمثل هنا؛ فإنّ هذا القانون خاصّ بردّ عدوان المعتدي عليه لا على غيره، وهذه الوحدة الاعتباريّة التي نلاحظها في مفهوم الدولة ليست حقيقيّةً بحيث إذا فعلت أيّ حكومة ـ بوصفها الهيئة الحاكمة في الدولة ـ فعلاً نُسب ذلك إلى تمام أفراد الشعب، بل يُنسب إلى الدولة وأجهزتها ومن يشارك معها خاصّة.

وعليه فالعنصر الأوّل هنا غير محرز التحقّق حتى يُستند إلى قانون الردّ بالمثل.

العنصر الثاني: تحقّق عنوان المثليّة، فإذا بنينا على أنّ شرعيّة قتل المدنيّين واستهدافهم جاءت طبقاً لقانون الردّ بالمثل، فيجب أن يكون الردّ مماثلاً للاعتداء، من حيث شدّته ونوعيّته العامّة وطبيعته النوعيّة، فلا يصحّ بحجّة أنّ العدوَّ اعتدى على المدنيّين بالسلاح العادي أن نردّ الاعتداء بأسلحة كيميائيّة، فهذا لا يصدق عليه عنوان المثليّة؛ فليست المثليّةُ في جامع الاعتداء على المدنيّين فقط، بل في نوعيّة هذا الاعتداء وحجمه أيضاً، وهذا ما أقرّه الفقهاء في مباحث القصاص ونحوها. وهو ما لا بدّ أن يلاحظ وفقاً لهذا الأساس الفقهي، فلا يعني قانون الردّ بالمثل استباحة المدنيّين بالمطلق، وهذا أمرٌ واضح، فإذا استهدف العدو منشآتٍ مدنيّة ولم يقتل المدنيّين، فلا يجوز قتل المدنيّين. مضافاً إلى اختصاص هذه الفرضيّة بحال بدء العدو بالاعتداء على المدنيّين لا مطلقاً.

---

(١) انظر: محمّد سليم العوّا، الحقوق الإنسانيّة للمدنيّين أثناء النزاعات المسلّحة، مجلّة الحياة الطيّبة، العدد ١٠: ١٠٧.

٧. سقوط حرمة المدنيّين على أساس مبدأ الدفاع عن النفس

يقوم هذا الموقف على أساس حماية النفس المسلمة، حيث يقال: إنّ العدوّ لا يتوقّف عن قتله المسلمين واعتدائه عليهم، إلا بقتلنا للمدنيّين من رعاياه، فهنا يدور الأمر بين أن نقتل مدنيّين كافرين أو يقتل العدو أفراداً من المسلمين، فتتوقّف حماية الإسلام والمسلمين على قتل الكافرين، ومن الواضح هنا أنّه مع هذا الدوران من الطبيعي أن تقدَّم نفوس المسلمين على نفوس الكافرين؛ لأهميّتها عند الشارع، فيكون قتل المدنيّ هنا من باب الدفاع عن النفس بالاعتداء على طرف ثالث يعلم مع الاعتداء عليه سلامة النفس عن الموت.

وهذه الفرضية يمكن التعليق عليها:

أوّلاً: إنّها خاصة بحال توقّف حماية المسلمين على قتل المدنيّين الكافرين، فلا تؤسّس قاعدةً عامة في استهداف المدنيّين، بل تدخل في واقع أمرها في قانون التزاحم الذي يخضع للاعتبارات الميدانيّة.

ثانياً: إنّ هذا الكلام ـ بقطع النظر عن الملاحظة الأولى ـ مبنيٌّ على النظريّة التي تقول بإمكان قتل طرف بريء تجنّباً للموت، بحيث يندرج ذلك تحت عنوان الدفاع عن النفس، وإلا فإذا قيل بحرمة ذلك، كما ذهب إليه المشهور، فلا يصحّ هذا القول هنا على مستوى العنوان الأوّلي. وقد حُقّق هذا الموضوع عند الفقهاء في مباحث التقية، وكذلك في مبحث ما لو هُدّد شخص بأن يُقتَل إذا لم يقتُل شخصاً آخر بريئاً، فراجع.

ومثل هذا الكلام ما لو قيل بأنّه لو توقّف النصر في الحرب على استهداف المدنيّين وغير ذلك من العناوين الثانوية التي تدرس ضمن سياقاتها، وليست محلّ بحثنا هنا.

خلاصة الموقف المختار على مقتضى القاعدة

وطبقاً لمطالعة المواقف أو الفرضيّات السبع المتقدّمة، وترجيح المواقف الأوّل، يمكن أن نستنتج أنّه على مستوى القاعدة، لا يجوز استهداف المدنيّين بالأذى والضرر في الحرب مطلقاً إلا في حالتين:

الحالة الأولى: أن يصدق على المدنيّين المستهدَفين أنّهم يُشاركون في الحرب ويمارسون الاعتداء

بحيث يغدو المجتمع مجتمعاً حربيّاً، وهذا قليل التحقّق، أو تكون هذه الفئة من المدنيّين ممارسةً للحرب والاعتداء.

الحالة الثانية: أن تجري قواعد التزاحم التي تمثل الاستثناء، مما يرجع فيه إلى القائمين على العمل الجهادي المفترض فيهم جعل المعايير الشرعيّة نصب أعينهم، كأن يتوقّف الدفاع على استهداف منشآت مدنيّة لها دور في الحرب، خصوصاً في عصرنا الحاضر حيث تداخُل المدنيّ بالعسكري، فالحرب الإعلاميّة أثناء الحرب باتت تلعب دوراً في الهزيمة والنصر، من هنا فقد تكون وسيلة إعلاميّة للعدوّ تساهم في عمليّة التغلّب على المسلمين وتشارك في الحرب ضدّهم على المستوى النفسيّ على الأقل، ومن ثمّ لا تكون خارجةً عن إطار المشاركة في الحرب وهكذا..

فالأصحّ حرمة استهداف المدنيّين وما يلحق بهم إلا مع صدق المشاركة أو إجراء قوانين التزاحم وأمثالها.

المبحث الثاني: الحياة المدنيّة في ضوء الأدلّة الخاصّة

البحث في فقه الحياة المدنيّة على مستوى الأدلّة الخاصّة يستدعي عقد عدّة نقاط منفصلةً عن بعضها؛ كي يمكن ضبط الموضوعات التي تعرّضت لها هذه الأدلّة الخاصّة، وفي ضوئها مطالعة ما لم يرد دليلٌ خاصّ فيه.

ولا بدّ أن نشير هنا إلى أنّ فكرة الاستثناءات القادمة أو المجموعات المستثناة إنّما هي فكرة تأتي على قواعد الفقهاء المدرسيّين الذين يؤمنون بأصالة الحربيّة في غير المسلم وأصالة هدر دم غير المسلم إلا ما خرج بالدليل الخاصّ، لهذا فهذه بالنسبة إليهم استثناءات. أمّا بالنسبة إلينا نحن الذين نقول بأصالة حرمة مطلق الإنسان إلا ما خرج بالدليل، فهذه ليست استثناءات، بل هي على مقتضى القاعدة ومعزّزة ـ بمجموعها ـ لها، ولا يمكن فهم الاستثناء فيها إلا في حالة واحدة، وهو كون دليل الاستثناء يمنع عن قتل أحدٍ مع صدق عنوان الحربيّ بالفعل عليه، كالمرأة التي تقاتِل فعلاً، وهو ما سوف نتعرّض له قريباً بإذن الله.

من هنا، سيكون البحث في الأدلّة الخاصّة ضمن النقاط الآتية:

١. النساء والصبيان والمجانين

يكاد يكون قتل النساء والأطفال والمجانين متّفَقاً على تحريمه في الفقه الإسلامي بمذاهبه ومدارسه، ما لم يشارك هؤلاء في الحرب فعلاً، بل حتى مع المشاركة في الحرب صرّح بعض الفقهاء بحرمة قتلهم إلا مع الاضطرار، وقد نفى المحقّق النجفي وجدان الخلاف في ذلك[١]، بل ادّعي الإجماع عليه في كلمات غير واحد من الفقهاء كالعلامة الحلي وابن الهمام وابن قدامة وغيرهم.

والدليل على ذلك ـ بعد استبعاد الاستناد إلى الإجماع الإسلامي العامّ في هذا الموضوع[٢]، إذ لو تمّ التثبّت منه تاريخيّاً، فهو واضح المدركيّة، بعد ورود النصوص هنا، بل والاستدلالات البيّنة في كلماتهم، فلا يستند إليه ـ **عدّة وجوه، مهمُّها**:

١.١. نصوص تجنيب هؤلاء الثلاثة للاستهداف في الحرب

أوّل الوجوه هنا هي الروايات العديدة الواردة في مصادر الحديث عند المسلمين، وأبرز هذه الروايات:

الرواية الأولى: خبر حفص بن غياث، ـ في حديثٍ ـ أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن النساء كيف سقطت الجزية عنهنّ ورفعت عنهنّ؟ قال: فقال: «لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن قتل النساء والولدان في دار الحرب إلا أن يقاتِلن، فإن قاتلت أيضاً فأمسك عنها ما أمكنك، ولم تخف خللاً [حالاً]، فلما نهى عن قتلهنّ في دار الحرب كان [ذلك] في دار الإسلام أولى، ولو امتنعت أن تؤدي الجزية لم يمكن قتلها، فلما لم يمكن قتلها رفعت الجزية عنها، ولو امتنع الرجال أن [منع الرجال فأبو أن] يؤدّوا الجزية كانوا ناقضين للعهد وحلّت دماؤهم وقتلهم؛ لأنّ قتل الرجال مباح في دار الشرك، وكذلك المقعد من أهل الذمّة والأعمى والشيخ الفاني والمرأة والولدان في أرض الحرب، فمن أجل ذلك رفعت عنهم الجزية»[٣].

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٧٣.

(٢) انظر: حسن أبو غدة، قضايا فقهيّة في العلاقات الدوليّة: ٢٢٤.

(٣) الكافي ٥: ٢٨ ـ ٢٩؛ وعلل الشرائع ٢: ٢٧٦ (رواه عن الإمام زين العابدين)؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه

فهذا الحديث دالّ بوضوح على حرمة قتل النساء والولدان، ولا إشارة فيه لقتل المجانين، بل الحديث يحضّ على عدم قتال المرأة حتى لو قاتلت إذا أمكن ذلك، وهذا فيه مزيد تحفّظ نسبةً إلى القاعدة التي خرجنا بها، فيكون حديثاً واضحاً في هذا المجال. لكنّ هذه الرواية تخالف ما توصّلنا إليه من مقتضى القاعدة؛ لأنّ ظاهرها قتل الرجال مطلقاً في دار الحرب، سواء شاركوا في الحرب أم لم يشاركوا فهي لا تحسبهم مدنيّين، بل تثبت الجزية عليهم مطلقاً باعتبارهم مطلقاً حربيّين يمكن قتلهم في دار الشرك، وهذا ما يقف لصالح الموقف الثاني من المواقف السبعة التي ذكرناها، والتي تميّز بين المقاتِل بالقوّة وغيره.

إلا أنّه يُلاحَظ على الرواية:

أوّلاً: لقد روى هذا الحديث الشيخ الصدوق في الفقيه وعلل الشرائع، كما رواه الطوسي في التهذيب، ورواه الكليني في الكافي، ورواه البرقي في المحاسن، كما أنّ للحديث عدّة أسانيد تنتهي إلى حفص بن غياث. نعم في علل الشرائع، جاء هذا الحديث بمضمون قريب جداً عن الزهري عن الإمام زين العابدين، وليس الإمام الصادق. والخبر في ثلاث طرق منه ضعيف بالقاسم بن محمّد، وفي طريقين بعليّ بن محمد القاساني، وفي أحد الطرق بمحمّد بن خالد البرقي الذي اضطربت الكلمات فيه، وتوقّفنا في توثيقه، فالرواية ضعيفة إلا أن تعتضد الأسانيد فيقوّي بعضُها بعضاً، ولا سيما مع ورود الخبر في عدّة كتب حديثيّة قديمة.

ثانياً: لم يُفهم ما الربط بين عدم إمكان قتل المرأة المتخلّفة عن دفع الجزية وبين رفع الجزية عنها، فإنّه يمكن إلزامها بالجزية بفرض عقوبات عليها غير القتل تُلزمها بالجزية. إلا إذا كانت هناك ملازمة غير قابلة للانفكاك من جهة التلازم بين عدم دفع الجزية وسقوط عقد الذمّة مما يحوّلها إلى حربيّة مهدورة الدمّ، لكن يبقى السؤال إذا تمّ القبول بكونها ذميّة من دون دفعها الجزية فهذا يعني عدم تقوّم الذمام بالجزية في حقّها، فلماذا يلزم قتلها على تقدير عدم دفعها الجزية؟! بل كان يمكن فرض الجزية عليها دون أن يسقط ذمامها بعدم الوفاء بالجزية، ما لم نقل بأنّ ما قبل فرض الجزية يمكن فيه تصوّر الذمام، أمّا بعده فإنّ عدم وفائها بالجزية معناه ـ من ناحية

٢: ٥٢ ـ ٥٣؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٥٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٦٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١٨، ح١.

المعاهدة ـ خرق قانون الذمام، الأمر الذي يحوّلها إلى حربيّة.

ثالثاً: إنّ المقطع الثاني من الرواية يخالف القرآن الكريم، طبقاً لما توصّلنا إليه في مباحث الجهاد الابتدائي؛ حيث قلنا هناك بأنّ القرآن الكريم يدلّ على عدم الاعتداء على غير المعتدي، فتكون هذه الرواية بإطلاقِها تشريعَ قتل الرجال في دار الشرك حتى لو لم يشاركوا في الاعتداء أو مجتمعاتهم لم تشارك فيه أيضاً مخالفةً للنصوص القرآنيّة، فيُطرح هذا الإطلاق في هذا المقطع من الرواية.

لكن هل سقوطه يُسقط سائر المقاطع؟

الظاهر أنّه يسقطها هنا؛ لأنّ هذا النصّ إذا كان مخالفاً للقرآن في قتل كلّ من لم يعمل بوثيقة العهد دون اعتداء على المسلمين، فهذا معناه أنّ بُنية النص كلّه قد اختلّت؛ لأنّها بأجمعها قائمة على ذلك، أي على التلازم بين عدم دفع الجزية وهدر الدم أو سقوط الحرمة.

يُضاف إلى ذلك أنّ الرواية فرضت القتل على تقدير عدم الجزية مع أنّه يمكن الأسر والاسترقاق حتى على مستوى دار الحرب وفقاً لبعض الآراء الفقهيّة.

الرواية الثانية: خبر السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله، قال: «اقتلوا المشركين واستحيوا شيوخهم وصبيانهم»[1].

والرواية دالّة على استحياء الصبيان وعدم جواز قتلهم، إلا أنّها خاصّة بالمشركين، إلا إذا قيل: إنّه إذا كان صبيان المشركين كذلك فمن باب أولى صبيان سائر الكفّار، حيث يعلم من شريعة الإسلام التشدّد في أمر المشركين أكثر من غيرهم.

إلا أنّ الرواية ضعيفة السند بالنوفلي الذي سبق أن حقّقنا عدم قيام دليل على وثاقته.

وقد ذهب السيد الخميني إلى أنّ هذا الحكم في الرواية سلطانيٌّ متوجّهٌ للجيوش[2]. **وعلّق عليه مقرِّرُ بحثه الشيخ جعفر السبحاني بقوله**: «وهو بعيدٌ جدّاً مع تظافر الأوامر على وجوب قتل المشركين من الله تعالى في الذكر الحكيم وأنّه يجب قتلهم أينما ثقفوا»[3]. ولعلّ مراد السيد

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٤٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٦٥؛ كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١٨، ح٢.

(٢) انظر: بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر: ١١٢؛ وتهذيب الأصول ٣: ١١٦ ـ ١١٧.

(٣) تهذيب الأصول ٣: ١١٧، الهامش رقم: ١.

الخميني الإشارة لخصوص الاستثناء دون المستثنى منه، فلا يصحّ إشكال السبحاني، وإن كان هذا الاحتمال بعيداً. أو لعلّ مراده الأمر بقتل المشركين وهو غير الأمر بقتالهم على ما بحثناه سابقاً في فقه الجهاد الابتدائي، فيكون هذا الحكم أمراً بتصفيتهم مطلقاً، فيحتمل الولائيّة، فيما الأمر القرآني في العادة هو أمرٌ بالقتال عدا ما في سورة التوبة حيث يحتمل هو أيضاً التصفية التي تتخطّى دائرة مطلق القتال، فتأمّل.

الرواية الثالثة: خبر طلحة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جرت السنّة أن لا تؤخذ الجزية من المعتوه، ولا من المغلوب على (عليه) عقله»[1].

وهذه الرواية دالّة على استثناء المجانين والمعتوهين (ناقصي العقل)[2] من أخذ الجزية، فإذا ضممنا إليها المفهوم الذي جاء في رواية حفص بن غياث وقمنا بتطبيقه هنا كان معنى ذلك الحكم بعدم جواز قتل المجنون للسبب عينه؛ لأنّ المرأة إذا سقطت الجزية عنها لعدم قتلها في الحرب كان حكم المجنون كذلك، وهذا ما يفيده كلام صاحب الجواهر[3].

لكنّ الإنصاف أنه لا علاقة لهذه الرواية بمورد بحثنا؛ لأنّ الملازمة التي قدّمتها رواية حفص بن غياث كانت سببيّة عدم إمكان القتل في الحرب لسقوط الجزية في دار الإسلام، وهذا لا يعني أنّ سقوط الجزية في دار الإسلام ليس له إلا سبب واحد، فقد يكون له أكثر من سبب، فهذه الملازمة غير دقيقة هنا.

يُضاف إلى ذلك أنّه لم يذكر الإمام في هذه الرواية سوى جريان السنّة على عدم أخذ الجزية

---

(١) الكافي ٣: ٥٦٧؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٢؛ وتهذيب الأحكام ٤: ١١٤، و٦: ١٥٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٦٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١٨، ح٣.

(٢) موضوع الجنون له تطبيقات ومساحات توظيف واسعة في الفقه الإسلامي، لكنّه اليوم ـ في تقديري ـ بحاجة لبحثٍ مركّز في التعريف وتحديد المفهوم؛ فمن هو المجنون؟ إذ هناك رتب كثيرة ـ بحسب الدراسات العلميّة والنفسيّة والعصبيّة ـ للجنون أو لعدم السلامة العقلية، فأيّ منها هو الجنون وأيّ منها ليس كذلك، وفقاً لفهم الشريعة؟ وما هو حكم ناقص العقل لو لم يكن يصدق عليه عنوان المجنون، مثل المعتوه هنا، وفقاً للدلالة اللغويّة. هذه أبحاث جديرة بالتناول اليوم في الفقه الإسلامي مستعينةً بالعلوم الحديثة في باب تشخيص العناوين التي لها نوع دورٍ في الفقه، كشرطٍ هنا أو موضوع حكمٍ هناك أو ما شابه ذلك.

(٣) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٧٤.

من المعتوه، والسنّة في اللغة العادة والطريقة، ولا يحرز أنّ المراد بها آنذاك، خصوصاً مع كلمة «جرت» ما بتنا نسمّيه اليوم بالسنّة مقابل الكتاب، وهذا يعني أنّ الإمام يريد أن يخبر عن العادة الجارية لا أكثر، ولا نعرف سياق السؤال والجواب وسائر مقاطع الرواية حتى نفهم ماذا يريد من وراء هذا الإخبار، ولا سيّما أنّ طلحة بن زيد راوي الخبر هو من أهل السنة كما نصّ على ذلك الرجاليّون[١]، فلعلّه كان يخبر بسنّة الخلفاء وعادة الناس الذين كانوا من أهل السنّة ولم يرغب في التعليق لمكان مذهب الرجل أو غير ذلك.

فالصحيح أنّه يصعب الاستناد إلى هذه الرواية في الوصول إلى حكمٍ هنا.

الرواية الرابعة: **صحيحة جميل بن دراج وأبي حمزة الثمالي**، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أراد أن يبعث سريّةً دعاهم فأجلسهم بين يديه، ثمّ يقول: «سيروا بسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملّة رسول الله، لا تَغُلُّوا ولا تمثلوا ولا تغدروا، ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا صبيّاً ولا امرأة..»[٢]، وبمضمونٍ قريب جداً من مقطع الشاهد من الرواية ما رواه زيد بن علي والبيهقي والهندي وغيرهما من خبر أنس بن مالك أنّ النبيّ قال: «انطلقوا بسم الله وبالله..»[٣].

وهذه الرواية ظاهرة في نهي رسول الله صلى الله عليه وآله عن الغدر والتمثيل وقتل المرأة والصبي، وظاهرها الإطلاق حتى لو قاتلوا، إلا أنّ مطالعة حالة مشاركة المرأة والصبيان في الحروب آنذاك يمنع عن انعقاد هذا الإطلاق، فلعلّه لندره مشاركتهم لم يذكر صلى الله عليه وآله القيد، فلا يُحرز انعقاد الإطلاق حينئذ.

والرواية ببعض أسانيدها ضعيفة، إلا أنّها في بعض أسانيدها الأخرى تامّة، كما أنّها رويت في الكافي والتهذيب وغيرهما بخمسة أسانيد بينها على الأقلّ ثلاثة تامّة السند، فالرواية تامّة الدلالة

(١) سيأتي البحث حول طلحة بن زيد بالتفصيل بمناسبةٍ ما عند الحديث عن فقه الأسرى في الفصول القادمة إن شاء الله؛ لكن لمجرّد الاطّلاع الآن يمكن مراجعة: معجم رجال الحديث ١٠: ١٧٩ ـ ١٨٢، رقم: ٦٠٢١.

(٢) الكافي ٥: ٢٧، ٣٠؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٣٨؛ والمحاسن ٢: ٣٥٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١٥، ح٢.

(٣) مسند زيد بن علي: ٣٥١؛ والصنعاني، المصنّف ٥: ٢٢٠؛ ومعرفة السنن والآثار ٧: ٣١؛ والتمهيد ٢٤: ٢٣٣؛ وكنز العمّال ٤: ٣٨٢.

والسند.

وقوّة الرواية دلالةً في أنّها تكشف عن عادة رسول الله في إرساله السرايا،، فليس أمراً صدر لمرّة أو مرتين، وإنما تكرّر منه مرات ومرات، يضاف إليه أنّ مقتضى الرواية موافق لما توصّلنا إليه في تأسيس القاعدة وفي مباحث الجهاد الابتدائي، فتكون موافقتها للقرآن عاملاً آخر في تقوية صدورها، إلى جانب ورودها في مصادر أهل السنّة أيضاً بما يعزّز تنوّعها المذهبي في مصادرها.

إلا إذا قيل بأنّ سياق الأمر النبوي هو سياق سلطاني فلا يحرز كونه حكماً أوّليّاً، كما ربما يلوح من السيد الخميني في الموضع الذي سبقت الإشارة إليه آنفاً، لكن يضعفه موافقة الكتاب الكريم ومقتضى القاعدة.

الرواية الخامسة: خبر عبد الله بن عمر، وهو أهمّ الروايات التي استدلّت بها مذاهب أهل السنّة، قال: «إنّ امرأةً وُجدت في بعض مغازي النبيّ صلى الله عليه وآله مقتولة، فأنكر رسول الله صلى الله عليه وآله (فنهى عن) قتل النساء والصبيان»[1]. وجاء في نقل مقدّمة فتح الباري أن هذه الغزوة هو فتح مكّة[2]، ولعلّ ما تحكيه هذه الرواية هو عينه ما نقله لنا عكرمة على ما جاء في سنن البيهقي قال: «لما حاصر رسول الله صلى الله عليه وآله أهل الطائف أشرفت امرأة فكشفت (عن) قُبلها، فقالت: ها دونكم فارموا، فرماها رجلٌ من المسلمين فما أخطأ ذلك منها»[3].

ذلك أنّ إنكار رسول الله قتل النساء والصبيان، واعتراضه على قتل هذه المرأة دالّ على حرمة قتل النساء والصبيان، والذي يُلفت نظرنا في هذه الرواية أنّ رسول الله لم يسأل حين أنكر عن مشاركتها في الحرب أو عدم مشاركتها، مما يعني إطلاق النهي عن قتل النساء في الحرب، وفاقاً لما جاء في خبر حفص بن غياث المتقدّم.

والرواية على أصول الحديث عند أهل السنّة صحيحة الإسناد.

الرواية السادسة: خبر مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان إذا

---

(١) صحيح البخاري ٤: ٢١؛ وصحيح مسلم ٥: ١٤٤؛ وسنن أبي داود ١: ٦٠٢؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٩: ٧٧؛ وسنن الترمذي ٣: ٦٦؛ ومسند ابن حنبل ٢: ١٢٢.

(٢) فتح الباري (المقدّمة): ٢٨٨.

(٣) سنن البيهقي ٩: ٨٢.

بعث أميراً على سرية.. ثمّ يقول: «اغز بسم الله.. ولا تقتلوا وليداً ولا..»[١].

والرواية رغم حديثها عن وصايا رسول الله لأمراء السرايا إلا أنّها لم تذكر ـ على خلاف مثيلاتها ـ النساء، ولم تعبّر بالصبيان، بل جاء التعبير فيها بالوليد، ولعلّه أخصّ من الصغير. وعلى أيّة حال فالرواية ضعيفة السند بمسعدة بن صدقة، حيث تتوقّف وثاقته ـ كما ذكرنا سابقاً ـ على مبنى تفسير القمي ورجال كامل الزيارات، وهما غير ثابتين، ولا سيما أنّ مسعدة ليس من المشايخ المباشرين.

الرواية السابعة: خبر مالك بن أعين، قال: حرّض أمير المؤمنين عليه السلام الناس بصفّين، فقال: «.. ولا تهيّجوا امرأةً بأذى وإن شتمن أعراضكم وسببن أمراءكم وصلحاءكم؛ فإنهنّ ناقصات القوى والأنفس والعقول، وقد كنّا نؤمر بالكفّ عنهنّ وهنّ مشركات، وإن كان الرجل ليتناول المرأة فيُعيَّرُ بها وعَقِبُهُ من بعده..»[٢].

وهذه الرواية واضحة في النهي عن التعرّض للمرأة في الحرب، وذلك في حرب البغاة، وأنّ ذلك كان شيئاً مأموراً به ـ أي الكفّ عنهنّ ـ حتى لو كنّ مشركات، فلا اختصاص لها بحرب البغي، بل تشمل حتى الحرب مع المشركين، إلا أنّ الرواية الواردة في كتاب الكافي مرسلة جدّاً حيث رواها الكليني عن مالك بن أعين دون سند. وتتميم إسنادها مشكل.

لكنّ التعليل في الرواية ربما يساعد على افتراض أنّ حكم المرأة هنا له علاقة بطبيعة المجتمع العربي آنذاك من حيث التعيير وغيره، ومن ثمّ فلا يتضح بشكل جليّ ـ بعيداً عن مقتضى القاعدة ـ أنّ المسألة موجودة في ذات الشرع، وهو ما يعزّز فرضية السيد الخميني المتقدّمة في أن يكون الحكم هنا ولائيّاً سلطانياً، وليس تبياناً لأصل الشريعة.

الرواية الثامنة: خبر ابن عباس، أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله مرّ بامرأة مقتولة يوم الخندق، فقال: «من قتل هذه؟» فقال رجل: أنا يا رسول الله، قال: «لم؟» قال: نازعتني قائم سيفي، فسكت[٣]، وقريب

---

(١) الكافي ٥: ٢٩؛ ودعائم الإسلام ١: ٣٦٩؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٣٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١٥، ح٣.

(٢) الكافي ٥: ٣٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩٥ ـ ٩٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب٣٤، ح٣؛ وانظر: تاريخ الطبري ٤: ٦؛ ووقعة صفين: ٢٠٤؛ والمفيد، الجمل: ١٨٢.

(٣) الشرح الكبير لابن قدامة ١٠: ٤٠٠؛ وكشاف القناع ٣: ٥٦.

منها رواية أخرى في سنن البيهقي(١).

وهذه الرواية تفيد قدراً من استنكار رسول الله للحدث، لكنّه عندما رأى المبرّر وأنّها تشارك في الحرب وحصل اضطرر لقتلها سكت، الأمر الذي يكشف ضمن هذا السياق عن جواز قتلها في هذه الحال، وهي في هذه الصورة توافق القواعد الفقهيّة العامّة، كما توافق خبر حفص بن غياث المتقدّم.

الرواية التاسعة: ما ورد من أنّ النبيﷺ قتل يوم بني قريظة امرأةً ألقت رحى على محمود بن مَسْلمة (سلمة)(٢). فهذه الرواية تدلّ ـ كما يُفهم من بعض الفقهاء(٣) ـ على جواز قتل المرأة التي تقاتِل.

لكنّ هذا غير واضح من هذا الخبر التاريخي، لأننا إمّا لا نعرف متى أمر رسول اللهﷺ بذلك، فربما حدث ذلك بعد الحرب ووضعها أوزارها، أو نعلم بأنّه وقع بعد التحكيم من سعد بن معاذ، فيحتمل أنّه جاء على أساس تنفيذ عقوبة جنائيّة فيها، وهي قتلها لابن مسلمة، على تقدير أنّه مات كما هو الأقرب، مع احتمال أنّه قتل في خيبر ـ وليس بني قريظة ـ بسقوط رحى من أعلى الحصن عليه، كما نصّت عليه بعض الروايات التاريخيّة(٤)، مما يعطي احتمالاً في وقوع خطأ في نقل هذه الرواية بهذه الصيغة هنا. فلا نعرف حيثيّات هذا القتل وملابساته حتى ندرجه في سياق أحداث الحرب، بل نقل البيهقي في المصدر المشار إليه آنفاً احتمال أنّ قتلها جاء لِرِدَّتها، وإن كان هذا مخالفاً لقواعد الفقه الإسلامي في ارتداد المرأة، فهذه الرواية والحادثة يصعب الاستناد إليها هنا، مضافاً إلى إرسالها الشديد وعدم سلامة إسنادها.

الرواية العاشرة: ما جاء من أنّهﷺ وقف على امرأة مقتولة فقال: «ما بالها قُتلت وهي لا تقاتل»(٥). وقد فهم منها بعضُ الفقهاء(٦) أنّها لو قاتلت لجاز قتلها، مما يفيد خلاف ما أفادته رواية

(١) انظر: سنن البيهقي ٩: ٨٢.

(٢) البيهقي، السنن الكبرى ٩: ٨٢؛ والشرح الكبير ١٠: ٤٠٠؛ وكشاف القناع ٣: ٥٦.

(٣) انظر: المغني ١٠: ٥٤٣؛ وكشاف القناع ٣: ٥٦؛ وجواهر الكلام ٢١: ٧٤ ـ ٧٥.

(٤) انظر: مجمع الزوائد ٦: ١٥١، ١٥٥؛ وفتح الباري ٧: ٣٦٥؛ والاستيعاب ٣: ١٣٧٩ ـ ١٣٨٠.

(٥) منتهى المطلب ٩: ٦٦؛ والمغني ١٠: ٥٤٢.

(٦) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٧٥؛ والمغني ١٠: ٥٤٤؛ والشرح الكبير ١٠: ٤٠٠؛ والمجموع ١٩: ٢٤٠.

حفص بن غياث المتقدّمة.

إلا أنّ هذا الفهم مشكلٌ؛ لأنّ جملة التعليل «وهي لا تقاتل» فيها ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: البناء للمعلوم «تقاتِل»، بمعنى أنها قُتلت وهي لا تقاتِل بالفعل، ولا متلبّسة بقتال، وهذا المعنى هو الذي فهمه مثل صاحب الجواهر.

الاحتمال الثاني: البناء للمعلوم «تقاتِل»، لكن بمعنى عدم المقاتلة الشأنيّة، أي كيف قُتلت وليس من شأنها أن تقاتِل، بحيث إنّهﷺ لو علم أنّها قاتلت فسوف ينهى عن قتلها ما دام ليس من شأنها القتال إلا مع الضرورة، فيكون معنى هذه الرواية مطابقاً لخبر حفص بن غياث.

الاحتمال الثالث: البناء للمجهول «تقاتَل» بمعنى أنّه كيف تُقتَل ولا يفترض أن تقاتَل المرأةُ، وهي بهذا المعنى توافق خبر حفص أيضاً.

وحيث لا يتحدّد الاحتمال بالدقّة، فالأولى عدم الاستدلال بهذه الرواية، أو أن نجعلها وفق ما قالته رواية حفص على تقدير تماميّتها سنداً.

ومن هذا القبيل الصيغة الأخرى لهذه الرواية حيث جاء فيها: «ما كانت هذه لتقاتل»[١]، والظاهر ضعف أسانيد هذه الرواية.

هذا هو مهمّ الروايات الواردة في طرق الشيعة وأهل السنّة، ولا يعارضها عدا خبر حفص بن غياث، قال: سألت أبا عبد اللهعليه السلام عن مدينة من مدائن الحرب، هل يجوز أن يرسَل عليها الماء أو تحرق بالنار أو تُرمى بالمنجنيق حتى يُقتلوا ومنهم النساء والصبيان والشيخ الكبير والأسارى من المسلمين والتجّار؟ فقال: «يفعل ذلك بهم، ولا يُمسك عنهم لهؤلاء، ولا دية عليهم للمسلمين ولا كفّارة..»[٢]. لكنّها قابلة للنقاش، وسيأتي بحثها في موضوع الممتلكات المدنيّة، فانتظر.

٢.١. وجوهٌ عقلانيّة اعتباريّة لتحييد الثلاثة

المنطلق الثاني هنا هي الوجوه العقليّة والعقلائيّة الاستحسانيّة، وأبرزها:

---

(١) إرواء الغليل ٥: ٣٥؛ وسنن البيهقي ٩: ٨٢؛ وسنن ابن ماجة ٢: ٩٤٧.

(٢) الكافي ٥: ٢٨ ـ ٢٩؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٦٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١٦، ح٢.

١ ـ ما ذكره غير واحد من فقهاء أهل السنّة، وحاصله: إنّه ليس من شأن النساء والصبيان غالباً المقاتلة؛ لضعفهم، والشارع ليس غرضه القتل، وإنّما الإصلاح، وإبقاء هؤلاء فيه صلاحٌ وإصلاح[١].

وهذا الوجه إمّا هو بناء للبحث على وفق القاعدة، وقد تقدّم، أو هو مطلبٌ آخر لا دليل عليه، ولا سيّما أنّ النساء لا ينطبق على الكثير من الجيوش ما جاء في هذا الوجه في حقّهنّ، فيُفترض إجراء تعديل فيه.

٢ ـ إنّ النساء والصبيان غنيمة ينتفع بها في الرقيق، فيستفيد المسلمون منها، فلا داعي لقتلهم وإتلافهم، مضافاً إلى أنّه أنفع من حيث سرعة إسلامهم[٢].

وهذا الوجه جيّد ومعقول طبقاً لمعايير المصالح، غير أنّه لا يُستنتج منه حكمٌ شرعي أوّلي، هذا على تقدير بقاء حكم الاسترقاق في عصرنا، وسيأتي.

٣ ـ إنّه لا يُقتل الصبيان؛ لعدم تعلّق التكليف بهم فلا تتعلّق بهم عقوبة[٣].

ومن الواضح أنّ القتل في الحرب إذا كان جزاءً على فعلٍ جارحي أو جانحي تمّ هذا الكلام، إلا أنّه قد يكون حكماً سياسياً واستراتيجيّاً، تماماً كقوله تعالى: ﴿.. **رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا**﴾ (نوح: ٢٦).

٣.١. حصيلة البحث وحلّ التعارضات

والمستنتج ممّا تمّ من أدلّة هو عدم جواز قتل النساء والصبيان؛ تمسّكاً ـ مضافاً لكونه مقتضى القاعدة ـ بصحيح جميل والثمالي المؤيّد بنصوص عديدة تاريخيّة وحديثيّة تتفق ـ بلا معارض معتدّ به ـ في عدم جواز قتل المرأة والصبيان، واردة في مصادر الفريقين، مما قد يوجب الوثوق بهذا الاستثناء الذي تؤيّده القاعدة أيضاً والكتاب الكريم.

نعم، لم يثبت دليلٌ خاصّ على استثناء المجانين، فالمفترض بمن يرى أصالة القتال أن لا

(١) انظر: قضايا فقهية في العلاقات الدوليّة: ٢٢٤.

(٢) المصدر نفسه: ٢٢٥.

(٣) المصدر نفسه.

يستثنيهم حال الحرب، إلا إذا ألغى خصوصيّة الصبيان فجعل الاستثناء شاملاً، وليس ببعيد، بل هو قريب جدّاً، وبخاصّة مع ملاحظة سائر استثناءات المدنيّين الواردة في الروايات والتي ستأتي معنا هنا.

الموقف من المرأة المشارِكة في القتال، وحلول أربعة لفضّ الاشتباك بين النصوص

والنقطة الوحيدة الجديرة بالبحث تكمن في مقاتلة المرأة على تقدير أنها تقاتِل، فهل هذا جائز أو أنّ جوازه محصور بالضرورة والعنوان الثانوي؟

وهنا نقول:

أ ـ إذا كان المدرك لاستثناء المرأة ونحوها هو الإجماع فهو دليلٌ لبّي يؤخذ فيه بالقدر المتيقن، وهو حالة عدم مقاتلتها؛ فحال قتالها تكون خارجةً ـ حكماً أو حقيقةً ـ عن هذا الإجماع فيجوز قتالها.

ب ـ وأما على ما توصّلنا إليه من القاعدة، فالحكم هو جواز مقاتلتها إذا قاتلت؛ لصدق عنوان المشاركة في الحرب عليها، واندراجها تحت العمومات الجهاديّة، مثل قوله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهَّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَّ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ**﴾ (البقرة: ١٩٠)، فالأصحّ على وفق هذه القاعدة هو الحكم بعدم جواز قتالها إلا إذا شاركت فيجوز مطلقاً.

ج ـ وأمّا على وفق القاعدة القائلة بأصالة هدر دم الحربيّ بالمعنى الواسع للحربي، فإنّه يجوز قتالها أيضاً في حال مقاتلتها، خرج منه حال عدم المقاتلة، فتبقى صورة المقاتلة على حالها.

د ـ وأمّا على الوجوه العقليّة المذكورة، فالوجه الأوّل يقتضي مقاتلتها عند مشاركتها في الحرب إذا كانت بحيث يخشى منها فقط. وأمّا الثاني، فيستدعي عدم قتالها ـ ما أمكن ـ بهدف الاستفادة منها رقيقاً وخدمةً، وأمّا الثالث فهو غير شامل للمرأة كما تقدّم عندما تكون بالغةً.

هـ ـ وأمّا اعتماداً على الروايات، فهي على طوائف ثلاث:

١ ـ الطائفة المطلقة الناهية التي لا حديث فيها عن صورة مشاركتها في الحرب أساساً، مثل صحيحة جميل والثمالي.

٢ ـ الطائفة الصريحة أو الظاهرة في الكفّ عن المرأة حتى لو قاتلت، مثل خبر حفص بن

غياث، وخبر عبد الله بن عمر.

٣ ـ الطائفة الدالّة على جعل المعيار في مقاتلتها وعدمها، مثل الخبر الأخير (العاشر) بناء على أحد الاحتمالات فيه.

وهنا حلول:

الحلّ الأوّل: حمل الأخبار المطلقة على خبر حفص بن غياث وحمل الأخبار التي تجعل المقاتلة هي المعيار، على صورة المقاتلة الموجبة اضطراراً لمقاتلتها، فيكون المحكّم هو خبر حفص بن غياث. ووجه هذا أنّ الأخبار المطلقة، مثل وصايا الرسولﷺ لأمراء السرايا، تُحمل على إطلاقها؛ إذ لم يقيّد الرسولﷺ عدم قتالها بحالة عدم مقاتلتها، فيؤخذ بهذا الإطلاق، ونخرج عنه في حال الاضطرار بالعنوان الثانوي، وأمّا الأخبار المفصّلة بين مقاتلتها وعدمها، فنحملها على أنّها جوّزت من باب أنّ المرأة إذا قاتلت يصبح المقاتل المسلم ـ غالباً ـ مضطرّاً عادةً لمقاتلتها، وبهذا نجمع بين الطوائف الثلاث لصالح خبر حفص بن غياث.

الحلّ الثاني: أن تُحمل الطائفتان الأولى والثانية على الطائفة المفصِّلة بين المقاتلة وعدمها؛ وذلك أنّ الحالة الغالبة آنذاك، هو عدم مشاركة المرأة في الحرب والقتال، وإنّما كنّ ـ على أبعد تقدير ـ يساهمن في تطبيب المجروحين أو تجهيز الطعام للمقاتلين أو إلقاء الحماس في المقاتلين، من هنا وحيث إنّ الرسولﷺ لم يكن في وصاياه بصدد ذكر التفاصيل من الأحكام، انطلق من الحالة الغالبة فأطلق نهيه عن قتال المرأة، فالنصوص المطلقة لا تأبى التفسير بالحالة الغالبة آنذاك، وأمّا النصوص المفصِّلة بين الاضطرار وعدمه دون المقاتلة وعدمها، مثل خبر حفص بن غياث، فيحمل النهي عن القتال فيها على ظرفٍ تاريخي آنذاك، أشارت إليه رواية مالك بن أعين في خطبة عليّعليه السلام يوم صفين، ألا وهو أن التعرّض للمرأة آنذاك كان من موجبات العار، وله مردودات سلبية كبيرة، فلهذا تحفّظت رواية ابن غياث في هذا المجال، وبهذا يكون الجمع لصالح الطائفة الثالثة.

الحلّ الثالث: حمل جميع النصوص على التفصيل بين المقاتلة وعدمها، فيتحد هذا الحمل في النتيجة مع الحمل الثاني، لكنّ طريقته أن يقال: إنّ الرواية الصحيحة السند في ضمن الروايات المتقدّمة في المرأة هي فقط خبر جميل والثمالي الوارد في وصايا الرسولﷺ لأمراء السرايا، فيُعمَل

بها وتحمل على عدم مشاركتها في الحرب، إمّا بنكتة الغلبة المذكورة سابقاً أو لنكتة أخرى سنذكرها قريباً، وعليه لا محلّ لمعارضة سائر الروايات لها. نعم خبر عبد الله بن عمر التامّ سنداً على مشهور المباني الرجاليّة لأهل السنّة يستوحى منه استيحاءً التفصيل بين الاضطرار وعدمه، وهنا نقول: إنّ هذه الروايات هنا إذا تمت فهي تخصّص الدلالة القرآنيّة التي تجعل المعيار هو المقاتلة، فإمّا تُطرح على أساس تعارض الطائفتين، فيؤخذ بالموافقة للكتاب، أو نقول بأنّ التعارض بين مطلقات الكتاب ومطلقات النصوص هنا هو بتخصيص نصوص الكتاب لنصّ السنّة المطلق دون العكس، وحيث لا يمكن إرادة خلاف القرآن وصدور خلاف القرآن في السنّة، تحمل النصوص المطلقة في السنّة على صورة التفصيل بين المقاتلة وعدمها، فتبقى نصوص التفصيل بين الاضطرار وعدمه، فلا تخصّص القرآن والحديث لعدم صحّتها سنداً أو لعدم الوثوق بصدورها بعد قلّتها جداً.

فالصحيح ـ وفقاً لهذا الحلّ ـ هو التفصيل في مسألة المرأة بين المقاتلة وغيرها، لا بين الاضطرار وعدمه، ففي مثل عصرنا حيث تشارك النساء في الحروب يجوز مقاتلتهنّ وقتلهن بلا محذور.

الحل الرابع: يمكن تفسير خبر حفص بالنهي عن القتل لا القتال، كما ذكره بعضهم[1]، فيفتى على تقدير صحّتها سنداً بجواز مقاتلتها مطلقاً حيث تقاتل، أمّا قتلها فهو مربوط بالضرورة، ولا بأس بذلك لو تمّت سنداً، وأمكن هذا التفكيك ميدانياً.

ونشير أخيراً إلى أنّ الخنثى المشكل هنا يختلف الحال فيها؛ لأنّه إذا كانت القاعدة هي أصالة حرمة دم الكافر إلا الحربي المعتدي فإنّ الخنثى هنا إما أن يكون معتدياً مشاركاً في القتال أو لا، فعلى الأوّل يجوز قتاله سواء كان رجلاً أم امرأة، وإلا لم يجز سواء كان رجلاً أم امرأة، وأمّا على أصالة هدر دم الكافر مع استثناء المرأة فإنّ الخنثى، حيث لا يعلم أنّه ذكر أو أنثى، تجري عليه المطلقات الهادرة لدمه، حيث لا يحرز دخوله في الاستثناء المنفصل، فيجوز قتله حينئذ.

٢. الوفود والرسل والسفراء والمبعوثون الدبلوماسيّون

ظاهرة الوفود والرسل كانت شائعة منذ زمنٍ بعيد جدّاً في حياة البشر كونها تمثل حاجة

(١) انظر: فضل الله، كتاب الجهاد: ٢٦٩.

ضروريّة في العلاقات بين البلدان، وقد عرفها الإغريق والرومان والمصريون في العصر الفرعوني وغيرهم، بل والعرب قبل الإسلام أيضاً[١]، فليست شأناً دينيّاً مستحدَثاً، بل هي عادة بشريّة قائمة إلى يوم الناس هذا، وباتت هذه الظاهرة تدرس اليوم عالميّاً ضمن القانون الدولي لأنّها تحدّد العلاقات بين الدول في العالم[٢].

والظاهر أنّ استثناء الرسل ومن نسمّيهم اليوم بالمبعوثين الدبلوماسيّين، مما اشتهر في الفقه الإسلامي ولا تنازُع فيه.

١.٢. أدلّة استثناء الوفود والبعثات في الفقه الإسلامي، عرض وتقويم

ويمكن أن يُستدلّ له:

أوّلاً: الاستناد إلى خبر نعيم بن مسعود، الوارد في قصّة رجلين هما عبد الله بن النَّوَّاحة وابنُ أُثَال واللذين ارتدّا عن الإسلام والتحقا بمسيلمة، وقد أوفدهما مسيلمة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله مبعوثين من قبله، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «.. لولا أنّ الرسل لا تُقتَل، لضربت أعناقكما»[٣]. وفي نصّ آخر: «لو كنت قاتلاً رسولاً لضربت عنقيكما»[٤]. وفي نصّ ثالث: «لو كنت قاتلاً رسولاً لقتلتكما (لقتلتكم)»[٥]. وفي نصّ رابع: «لو كنت قاتلاً وفداً لضربت أعناقكما»[٦].

فالرواية واضحة في عدم قتل الرسل حتى لو كانت عليهم عقوبات؛ إذ لعلّ القول النبويّ هذا كان بملاحظة ارتدادهما[٧]، فيريد أن يجري حدّ المرتدّ عليهما، لكن لكونهما رسولين حال

---

(١) انظر: أحمد سالم محمّد باعمر، الدبلوماسيّة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي: ٢٧ ـ ٤٣.

(٢) يحتاج البحث الفقهي اليوم لدراسة موضوعات القانون الدولي التي هو معنيّ بها، وتطرّقت لها نصوصه أو لديه إمكانات الحديث عنها بحسب طبيعة الموضوع، وقد بدأت حركة نحو البحث في القانون الدولي من وجهة نظر الفقه الإسلامي في العقود الأخيرة، لكنّها ما تزال في بداياتها، وكثيراً ما بحثت بعض موضوعاتها ضمن البحث في "السياسة الخارجيّة في الفقه الإسلامي".

(٣) مسند ابن حنبل ٣: ٣٨٧، ٤٨٨؛ وسنن أبي داود ١: ٦٢٨؛ ومستدرك الحاكم ٢: ١٤٣، و٣: ٥٢؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٩: ٢١١؛ ومجمع الزوائد ٥: ٣١٥.

(٤) هذه الصيغة وجدتها فقط في كتاب جواهر الكلام ٢١: ٧٧.

(٥) مسند ابن حنبل ١: ٣٩٦؛ ومسند الطيالسي: ٣٤.

(٦) مجمع الزوائد ٥: ٣١٤.

(٧) حول احتمالية الردّة انظر: سنن أبي داود ١: ٦٢٨؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٨: ٢٠٦؛ والجصاص، أحكام

ذلك دون إجراء الحدّ، مما يعطي حصانةً للرُّسل وحماية، وعلى حدّ تعبير العظيم آبادي حماية حتى لو كفروا بمحضر النبيّ[1].

وهذا الحديث وصفه الحاكم النيسابوري بالصحيح على شرط مسلم، لكنّ البخاري ومسلماً لم يذكراه[2]، كما وصف الهيثمي بعضَ أسانيد الخبر بالحسن[3]، وللخبر طريقان مختلفان، غير أنّه غير مذكور في الصحيحين ولا في مصادر الحديث الشيعيّة، وفي أحد السندين عاصم بن أبي النجود، الذي وُصف حديثُه بالاضطراب وكثرة الخطأ وقلّة الحفظ، وإن نُعتَ هو بالصلاح والوثاقة في قراءة القرآن[4]، وفي السند الآخر سعد بن طارق الأشجعي ولا أقلّ من كونه مجهولاً؛ إضافة إلى أنّ هذين الراويين لم يرد لهما توثيق في تمام مصادر الرجال الشيعيّة، فهذا كلّه يُفقدنا الوثوق بصدور الخبر ووقوع هذه الحادثة بهذه التفاصيل التي فيها. ووصفُ الحاكم النيسابوري لها بالصحيح لا يضرّ بعد أن عرفنا تساهله ـ ولو النسبي ـ في التصحيح.

يُضاف إلى هذا الجانب السندي في الرواية جانبٌ آخر في دلالتها، وهو أنّها وردت في غير صيغةٍ، وفي واحدة منها فقط جاء «لولا أنّ الرسل لا تُقتل» فيما جاءت الصيغة في البقيّة: «لو كنت قاتلاً رسولاً» وهذا التردّد في الصيغة يوجب بالنسبة إلينا اختلافاً في المدلول، فإنّ الصيغة الأولى عامّة تشير إلى كبرى عدم قتل الرسل ـ مع احتمالها الإشارة إلى الأعراف القائمة آنذاك، لا إلى حكمٍ شرعيّ مستقلّ في نفسه ـ على خلاف الصيغة الأخرى، حيث تشير إلى عدم قتل الرسولﷺ للرسل. وهذه الصيغة لا تفيد التحريم بالنسبة إلينا بشكل قاطع؛ لاحتمال أنّ النبيَّ لا يقتل الرسل، إمّا لخصوصيّة له أو لخصوصيّة لظرفه تجعله لا يقتل الرسل، إذ قد يُسبّب له ذلك عاراً بين العرب كما ورد شبيهه في قصّة عدم قتله للمنافقين من أصحابه، فيصعب مع هذه الصيغة الخروج من أسر احتمال تاريخيّة أو ظرفيّة هذا الحكم حينئذٍ.

وعليه فالاستدلال بهذه الرواية غير مطمأنّ به، لا سنداً ولا دلالة.

القرآن ٢: ٣٦١؛ ونيل الأوطار ٨: ١٨٢.

(١) انظر: عون المعبود ٧: ٣١٤.

(٢) انظر: المستدرك ٢: ١٤٣ و٣: ٥١ ـ ٥٢.

(٣) مجمع الزوائد ٥: ٣١٤ ـ ٣١٥.

(٤) راجع: البيان في تفسير القرآن: ١٢٩.

ثانياً: إنّ الرسل هم مداخل العلاقات بين الدول، فإذا قُتلوا أفسد ذلك وسائل التواصل فيما بينها، حتى في حال الحرب، ولمّا احتاج قادة الدول إلى هذه الوسائط، وكان ذلك من ضرورات السياسة والحكم، كانت المسألة من حاجات النظام وقيام سياسة البلدان، فتكون واجبةً للمصلحة[١].

وهذا الوجه جيّد لو يمكن إعطاؤه صيغةً أكثر انضباطاً وأوّليةً، وإلا فهو بهذه الطريقة لن يعدو أن يكون حكماً يتخذه الحاكم الإسلامي من باب المصلحة والعنوان الثانوي.

ثالثاً: إنّ قتل الرسل والاعتداء عليهم من مصاديق الغَدر، وهو غير جائز[٢].

وهذا الوجه جيّد، لكنّه بحاجة إلى تعميق يظهر في الدليل الرابع.

رابعاً: إنّ عدم قتل الرسل قضيّة عهدية متفق عليها بمعاهدات مكتوبة وغير مكتوبة بين الدول، بل عليها قامت سيرة العقلاء ومعاملاتهم؛ لهذا فهم يذمّون من يقتل الرسل، ويرون ذلك غدراً وخيانة، ويذكرون أحداث قتل الرسل بوصفها أحداثاً سيّئة في التاريخ، فهذه السيرة الدالّة على وجود معاهدات بشريّة حتى حال الحرب، فضلاً عن غيرها، تكون ملزمة؛ تمسّكاً بوجوب الوفاء بالمعاهدات والعقود، الشامل للمكتوب والملفوظ والضمني غير المصرّح به، والذي قد يكون في كثير من الأحيان أقوى من المصرّح به، وعليه فنرجع في حرمة الاعتداء على الرسل إلى السيرة العقلائيّة المنضمّة إليها قاعدة لزوم الوفاء بالعهود والمواثيق والعقود، فيكون الاعتداء على الرسل حراماً.

وطبقاً لهذا الاستدلال لا يختصّ الحكم بالرسول الذي يأتي ليعطي رسالةً إلى إمام المسلمين كما كانت هي الحال السائدة في العصور السالفة، بل تشمل المبعوثين الدبلوماسيّين الذين يعطَون الأمان وفق تعهّد متبادل بالمكوث في بلاد المسلمين وأوطانهم، فما دام المعيار هو قضيّة العهد، فإنّ هذا العهد كما كان شاملاً سابقاً للرسل الناقلين للأخبار والرسائل، بات يشمل اليوم مطلق البعثات الدبلوماسيّة وما يتصل بها، مما تتفق الدول على إعطائهم حصانة تحميهم من مطلق الاعتداءات ونحوها، حتى لو كانت بين البلدين حربٌ قائمة وفُرض بقاء هذه البعثات

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٧٧؛ وأبو غدّة، قضايا فقهيّة: ٢٢٢.

(٢) قضايا فقهيّة..: ٢٢٢.

والسفارات والقنصليّات و.. فإنّها تكون مستثناةً من دليل الجهاد والقتال؛ لأنّ الرسل ظاهرة تقع ـ كما هو البناء العقلائي التاريخي ـ خارج سياق أدلّة الجهاد كما هو واضح وإلا لقُتلوا.

ويتأيّد ما قلناه بما تقدّم من أدلّة وشواهد تاريخيّة، وكذلك بما سيأتي في بحث شرعيّة أسلوب الاختطاف وأمثاله من أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «لا أحبس البُرُد»[١]، أي الرسل[٢].

٢.٢. حكم البعثات الدبلوماسيّة و.. لو تبيّن تورّطها بنشاط معادٍ، تكييفاتٌ فقهيّة

أمّا إذا انكشف أنّ هذه البعثات تعمل ضدّ البلد المسلم كأن يكون لها نشاط مخابراتيّ أو تسليحي أو.. فهل يجوز استهدافها حينئذ على أساس أنّها خرجت عن مقتضى العهد أو لا؟

مقتضى القاعدة الأوّليّة هو الجواز؛ لفرض صيرورتهم محاربين بذلك، لكن هنا بعض المعطيات الإضافية التي تختلف النتيجة باختلاف الأسس الفقهيّة فيها:

١ ـ فإذا بنينا على أنّ حماية السفارات ونحوها كان على أساس معاهدة بين الدولتين المسلمة وغيرها، وشرط فيها عدم ممارسة أيّ عمل يضرّ بمصالح الدولة الأخرى كما هو المتعارف عادةً، فهنا يحقّ للدولة المسلمة استهداف البعثات الدبلوماسيّة استهدافاً لا يخرق أيّ معاهدة أخرى بين الدولتين، بمعنى أنّه إذا توافقت الدولتان ـ ولو عبر القوانين الدوليّة السائدة ـ على أنّ ارتكاب رسول لما يضرّ بمصالح الدولة الإسلاميّة يُسقط حصانته، لكنّه لا يبيح قتله؛ فإنّ هذه المعاهدة الأخرى المفروض فيها خرق المعاهدة الأولى لا يجوز خرقُها، فتسقط الحصانة عنه ويحقّ للدولة الإسلاميّة طرده من البلاد. وإذا ارتكب جناية كان من حقّها معاقبته إذا كان لا يخلّ بأيّ معاهدة أخرى أقرّت بها الدولة المسلمة سواء كانت ملفوظة أو مركوزة ضمنيّة، ذلك أنّ خرق العدوّ لمعاهدةٍ ما لا يعني سقوط حرمة المعاهدات الأخرى؛ لعدم وجود ترابط شرعي بين المعاهدات إلا إذا قيّدت معاهدةٌ بالالتزام بمعاهدة أخرى، فيحصل ترابط بين المعاهدات حينئذ، وهذا لا يختصّ بالمعاهدات الدوليّة، بل يشمل مطلق المعاهدات ولو بين الأفراد. كما لا يختصّ

(١) سنن أبي داود ١: ٦٢٧؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٩: ١٤٥؛ والنسائي، السنن الكبرى ٥: ٢٠٥؛ وصحيح ابن حبّان ١١: ٢٣٣؛ والمعجم الكبير ١: ٣٢٣؛ ونيل الأوطار ٨: ١٨٢.

(٢) فسّر البرد بالرسل في: الفائق في غريب الحديث ١: ٣٥٠؛ وانظر: النهاية في غريب الحديث والأثر ١: ١١٥ ـ ١١٦؛ ولسان العرب ٣: ٨٦؛ وتاج العروس ٤: ٣٥٠؛ وبحار الأنوار ٨٦: ٢٢.

ذلك بإجراء معاهدة مباشرة بين الدولتين بل قد تكون هذه المعاهدة عبر توقيع الدولة المسلمة على اتفاقيّات التعاون الدولي وقوانين الدول عبر الأمم المتحدة أو غيرها.

لكن إذا خرقت الدولة المعادية هذه الاتفاقيّة الثانية فقتلت سفير دولة المسلمين و.. جاز لدولة المسلمين استهداف الدبلوماسيّين الخارجين عن وثيقة الاتفاق بالطريقة نفسها إذ كانوا يستحقّونها بعيداً عن خرق دولتهم، فلو قتل دبلوماسيٌّ مسلماً جاز قتله حينئذ وهكذا.

وبعبارة جامعة: إذا بنينا على أنّ حصانة السفارات ونحوها كان على أساس المعاهدات بين دولتي هاتين السفارتين، كان حكم التعامل مع السفراء وسائر الموظّفين خاضعاً لطبيعة الاتفاقات الموقّعة أو الضمنيّة في هذا المجال، ولو عبر التوقيع على قوانين العلاقات الدوليّة في الأمم المتحدة، فمحض خروج السفراء عن الاتفاقات لا يدرجهم فوراً في الحربيين مهدوري الدم، بل لا بدّ ـ قبل ذلك ـ من ملاحظة سائر المعاهدات والاتفاقات الأخرى، وقانون "لا تزر وازرة وزر أخرى".

٢ ـ أمّا إذا بنينا أنّ هذه الحماية للسفارات ونحوها كان على أساس اتفاق بين هذا الموظّف ودولة المسلمين، تعبّر عنه نوعيّة الإقامة أو تأشيرة الدخول (الفيزا)، فهنا قد يختلف الحال؛ ذلك أنّه على مبنى المعاهدة بين الدولتين قد تكون في العهد شروط وقيود إضافيّة غير أصل الحصانة، فمثل هذه الشروط والقيود لا يوجد شرطٌ ضمني عقلائي أو مجتمعي فيها، بل يكون الملزم الوحيد فيها هو اتفاق الدولة المسلمة مع الدولة الأخرى، فإذا لم يعترف الفقيه ـ مثلاً ـ بشرعيّة هذه الدولة المسلمة أو تلك، واعتبرها حكومات جور وطاغوت غاصبة لا تملك حقّ الاتفاق مع أحد، فإنّه لن يرى لاتفاقاتها أيّ قيمة شرعيّة، فكلّ ما زاد على الشروط والعقود القائمة بين العقلاء أو المجتمعات لن يكون ملزماً وستتغيّر سلسلة من النتائج تبعاً لذلك. من هنا لو قامت ثورة شعبيّة أو غير شعبيّة وأسقطت النظام الحاكم في بلدٍ من بلاد المسلمين، ورأى الفقيه أنّ النظام السابق لا شرعيّة له ولا قانونيّة، ففي هذه الحال لا تلزم اتفاقاتُه أحداً إلا عبر المبنى الثاني الذي نحن بصدده، وهو أن نعتبر أنّ ما فعله هذا النظام من السماح لموظّفي السفارات بدخول بلد المسلمين كان من باب إعطاء الأمان، وهو حقٌّ ثابت لكلّ مسلم ما دام في دائرة الأفراد، فحتى لو كانت السلطات غير شرعيّة فإنّها تعطي الإمان بوصفها جهة إسلاميّة تمثل جماعة بين

المسلمين، وهذا الأمان يكون ملزِماً من الناحية الفرديّة وسيأتي ما يتعلّق به، وحتى لو لم يكن شرعيّاً فغايته إرجاع الطرف الآخر إلى مأمنه لا غير.

وبقطع النظر عن النقطة المتقدّمة، وبالعودة إلى النقطة الأساسيّة، عندما تعطي الدولة الإسلاميّة تأشيرة دخول (فيزا) لبلد المسلمين، فهذا معناه حصول اتفاق بين الدولة والموظّف، وفي هذا الاتفاق هناك شروط صريحة وأخرى ضمنيّة باتت معروفة اليوم في العالم، من ضمنها عدم الإخلال بالأمن ورعاية قوانين الدولة المستضيفة، مقابل أن تحميه الدولة المذكورة وتسمح له بالتنقّل بحرّية على أراضيها. وبهذا السياق تصبح البعثات الدبلوماسيّة وأمثالها حكمُها حكم أيّ كافر يدخل بلاد المسلمين بطريقة قانونيّة، سواء كان سائحاً أم تاجراً أم سياسيّاً أم طالباً للعلم أم.. فتكون الدولة ملزَمة بحمايته شرعاً حسب الاتفاق المقرّر، ويكون هو ملزَماً بعدم مخالفة القوانين، فإذا خالفها فسخ العقد الموجود وعاد كلّ شيء كما كان، وكان للدولة حقّ الفسخ، فيُعاد إلى وطنه. وإذا تضمّن عقد الاتفاق بين الطرفين أحكام مخالفته للقانون أو إجراء العقوبات عليه جرى عليه ما تمّ الاتفاق عليه، أو تترتّب عليه قوانين الإخلال بالأمان والتي سوف تأتي لاحقاً.

ومن المنطلق نفسه، المسلم الذي يدخل بلاد الكافرين بالطريقة عينها، سواء كان دبلوماسيّاً أم غيره، يجب أن لا يخالف الاتفاق الذي وقّع بينه وبين الجهة التي تمثل الناس، وهي الدولة وإدارتها؛ حتى لو كان الناس المواطنون في هذه الدولة كفّاراً مهدوري الدم والمال والعرض؛ فإنّ الإلزام من ناحية العقود حاكم على الإباحات الأوليّة، ومعه فلا يجوز له قتل أحد أو سرقته أو مخالفة القوانين إلا تلك القوانين التي تحلّل الحرام وتنافي الشرع، فيجوز مخالفتها؛ لعدم صحّة أخذها ضمن عقد الترخيص في الدخول أساساً، فحتى لو جازت سرقة الكافر لم يعد يمكن سرقته بهذا العنوان[1].

وعليه، فالكفّار الواردون إلى بلاد المسلمين في العصر الحاضر طبق نظام تأشيرة الدخول

---

(١) هذا مبنيٌّ على فرضٍ مسبق، وهو ثبوت نحو سلطنةٍ لغير المسلمين على بلادهم من الأوّل، حتى يكون لهم حقّ الاتفاق على من يَدخلها أو لا يدخلها، وهذا بحثٌ يراجع في محلّه من حيث إنّ الأرض كلّها للإمام وغير ذلك مما تطرّقوا له في مباحث الخمس والأراضي وغيرها.

يعدّون مستثنين من أحكام الحرب بملاك الاتفاق وعقد الأمان المعطى لهم، وإذا بطل الاتفاق أو انتهت مدّته ردّ الكافر إلى بلده حينئذ.

إلا أنّ المشكلة الفقهيّة في هذه الصيغة أنّ الكافر الذي يدخل بلاد المسلمين أو المسلم الذي يدخل بلاد الكافرين بطريقة قانونيّة وشرعية غالباً ما لا يعرف أو لا يلتفت إلى وجود عقد بينه وبين الجهة المقابلة، وحتى الذي يعطي (الفيزا) لا يقصد إيقاع عقد، فهنا قد يمكن الاستشكال في إجراء عمومات الوفاء بالعقود في المقام، فهذا أشبه شيء ببعض الصيغ المعامليّة السائدة في بعض البنوك الإسلاميّة، فإنّ هذه الصيغ وإن نجحت في إخراج المعاملة عن الربويّة، إلا أنّ المتعاملَين وحتى أكثر موظّفي البنوك ليست لهم أيّ دراية بموادّ العقد، وفي هذه الحال يشكل جداً إجراء قانون الوفاء بالعقود في هذه الحال، وحتى عندما يعطى المسافر إلى بلد الكافرين أو العكس الورقة للإمضاء عليها وإملاء استمارتها غالباً مالا يقرأ مضمونها، فكيف يمكن تصحيح هذا العقد حتى نرتّب عليه الآثار، مع أنّ العقود تابعة للقصود كما قُرّر في محلّه؟

والإشكال واردٌ في غير مورد كما مثلنا بقضيّة البنوك، إلا أنّه في مورد بحثنا قد يمكن الإجابة عنه بتحويل العقد إلى صيغة ترفع الإشكال، وذلك بأن يقال: إنّ عدم الاطّلاع على مضمون العقد ناشئ من القبول العام بشرطٍ مركوز وهو الإقرار بمجمل قوانين الدولة المستضيفة فكأنّه عندما يوقّع يأخذ شرطاً واحداً في العقد، وهو الالتزام بالقوانين وعدم مخالفتها والالتزام بما تُلزمه به الدولة المستضيفة وما تتخذه من قرارات بحقّه، فهذا الشرط الضمني المركوز كافٍ في تصحيح العقد من جانب الزائر القادم إلى البلد المستضيف، وأمّا الطرف الثاني الموظّف في السفارة مثلاً، والذي يعطي (الفيزا)، فلا قيمة لمعرفته وجهله بناءً على أنّ الدولة جهة حقوقيّة مالكة، كما هي الحال في الحدّ الأدنى في الدولة الإسلاميّة، فيكون الموظّف أشبه بالوكيل عن الدولة في إجراء الصيغة، ولا يشترط في مثل هذا الوكيل ـ كما تقرّر في مباحث البيع ـ أن يعرف شيئاً عن مضمون العقد. وبهذا يمكن حلّ هذا المعضل على مستوى مسألتنا، أو نقول بكفاية معرفته بالقانون المرتكز الذي يعرفه الضيف.

وبهذا يظهر أيضاً الجواب عن إشكال عدم معلوميّة القوانين، فإذا دخلت بلداً بشرط الالتزام بقوانينها، والمفترض أنّني لا أعرف قوانينها، فهذا الشرط غير صحيح، لا من جهة تبعيّة العقود

للقصود، بل من جهة مجهوليّة الشرط؛ ذلك أنّنا إذا حوّلنا صيغة الشرط إلى الشكل الذي بيّناه فإنّ الشرط سيكون معلوماً، نعم تفاصيل حجمه مجهولة، فيكون مبنيّاً على دائرة شرط معلوميّة الشرط في العقود، والتي لا يبعد فيها التفصيل، والبحث موكول إلى محلّه.

وبهذا يمكن الحصول على تخريجين لاستثناء الوفود وموظّفي السفارات والقنصليات والملحقيّات الثقافية وأمثالهم، وهما:

أ ـ تخريج الموقف على أساس إجراء قانون لزوم الوفاء بالعهود، فيما بين الدولتين المسلمة وغيرها.

ب ـ تخريج الموقف على أساس إجراء قانون الوفاء بالعقود (أو عقد الأمان بالخصوص)، فيما بين الدولة بوصفها جهة ـ أو الفرد المسلم بوصفه شخصيّة حقيقيّة ـ وبين الفرد الداخل إلى الوطن الإسلامي بوصفه شخصيّة حقيقيّة.

وهذان التخريجان، كما يمكن تطبيقهما في العلاقة بين الدولة المسلمة والدولة الكافرة في حالي السلم والحرب، كذلك يمكن تطبيقهما بين البلدين المسلمين إذا كانا في حال حرب داخليّة، فكان هناك حرب بغاة مثلاً؛ لأنّ المعايير واحدة والملاكات واحدة، بل حقنُ الدم هنا أولى.

ومعنى هذا كلّه أنّ صورة مخالفة السفارات والقنصليات وموظفيها للقوانين أو تعاونهم مع دولهم تخضع لطبيعة الاتفاق الذي عقدته الدولة المسلمة مع الطرف الآخر على تقدير المخالفة؛ فإذا نصّ الاتفاق ـ ولو الضمني ـ على إجراء الدولة المسلمة قوانينها على المخالف أجرت ذلك، وإذا نصّ على شيء آخر أجري ما حصل الاتفاق عليه، ولا يجوز للدولة ـ أوّلياً ـ أن تتفق على ما يخالف قوانين الشرع.

أمّا على تقدير عدم وجود اتفاق أساساً، كما في حالة دخول رعايا الدولة الأخرى بطريقة غير قانونيّة إلى البلد المسلم وفرض عدم وجود صيغة اتفاق في حالاتٍ كهذه، فهنا تجري الدولة المسلمة قوانينها عليه بلا أيّ دليل حاكم، حتى لو وصل قانونها حدّ الإعدام على ارتكاب جريمة؛ لعدم وجود أيّ مبرّر شرعي لرفع اليد عن ذلك، فعلى نظريّة أصالة هدر دم الكافر يجوز قتل الداخل مطلقاً، وأمّا على أصالة حقن دم الإنسان إلا الكافر المحارب والمشارك في الحرب على المسلمين، كما هو الصحيح، فهنا إذا كان دخوله جزءاً من عملٍ معاد للدولة المسلمة بحيث

صدق عليه المشاركة في الحرب ضدّ المسلمين اعتُبر حربياً فتطبّق عليه قوانينه، مع الأخذ بعين الاعتبار ـ إذا ألقي القبض عليه ـ أنه قد يندرج ضمن الأسرى، وأمّا إذا دخل لا لعملٍ معاد من هذا النوع لم يجز قتله، بل كانت الدولة المسلمة مخيّرة بين إبقائه ضمن اتفاق معه أو إعادته إلى خارج حدود البلاد الإسلاميّة؛ لعدم شمول دليل الجهاد لحالته، كما بات واضحاً.

وهنا، لا بدّ من الإشارة إلى نقطة مهمّة، وهو أنّ الفقه الإسلامي يرى الكفر ملّة واحدة من حيث المبدأ، إلا أنّ حالة تعدّد الدول غير المسلمة ـ وبخاصّة في العصر الحديث ـ لا يدخل تمام الكفار في حكمٍ واحد، فلو هجمت دولة كافرة اليوم على بلاد المسلمين، ولنفرضها أمريكا، فهذا لا يعني أنّ رعايا الدول الأخرى صار لهم نفس الحكم، بل إنّ العرف والعقلاء يميّزون هنا بين الفئات المعتدية وغير المعتدية، فلو سقط دليل حصانة سفارةٍ ما فلا يعني ذلك سقوط حصانة البقيّة بجامع الكفر، فإنّ الخارطة السياسيّة والدوليّة تغيّرت كثيراً عن ذلك الزمان، كما هو واضح. بل حتى في ذلك الزمان كان النبيّ صلى الله عليه وآله يصالح قوماً ويحارب آخرين، وكان التفكيك الذي من هذا النوع قائماً.

إلى هنا نكون قد ذكرنا الصبيان والنساء والمجانين والرسل من المستثنين من أدلّة القتل والقتال، وهنا انقسم الفقهاء المسلمون في وجود استثناءات أخرى غير هذه الأصناف الأربعة، فذهب الشافعيُّ في أحد القولين المنقولين عنه وعن الشافعيّة، وأحمد بن حنبل في أحد قوليه أيضاً، وابن المنذر، وابن حزم الظاهري إلى اقتصار الاستثناء على هذه الأصناف على أساس جواز قتل البقيّة وجواز استبقاؤهم للاسترقاق أو غيره تمسّكاً بالعمومات، فيما ذهب البقيّة كالحنفيّة والإماميّة والمالكيّة وبعض الحنابلة والمنقول عن أبي بكر وعمر بن الخطاب وابن عباس ومجاهد وعمر بن عبد العزيز والثوري، إلى وجود أصناف أخرى وإن حصلت اختلافات تفصيليّة بين الفريق الثاني أيضاً[1].

وها نحن نكمل الاستثناءات وفقاً لما تقدّم.

٣. الشيوخ والعَجَزة

اختلفت التعابير الفقهيّة في استثناء الشيوخ، والمقصود منهم طبعاً الرجال الكبار في السنّ؛

(١) انظر: قضايا فقهيّة..: ٢٢٧ ـ ٢٢٨، ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

بعد افتراض خروج النساء مطلقاً، فبعضهم عبّر بالشيخ الفاني كما راج في الفقه الإمامي، وبعضهم بمطلق الشيخ دون تقييدٍ بالفاني. ومن الواضح أنّ قيد الفاني فيه دلالة على أنّ الشيخ طاعنٌ في السنّ جداً، على خلاف تعبير "شيخ" الذي يجتمع مع من ضربه الشيب، وربما من تجاوز الخمسين سنة كما يقول بعضهم[1].

وقد ظهر في كلمات الفقهاء التفصيل أيضاً في هذا الهرم بين من يقاتِل أو له رأيٌ في الحرب، فيجوز قتله إجماعاً، وبين من لا رأي له وهو لا يقاتِل فيكون هو المستثنى، فهنا أربع صور للشيخ وهي:

١ ـ قتاله ولا رأي له.

٢ ـ له رأيٌ لكنّه لا يقاتِل.

٣ ـ يقاتل وله رأي.

٤ ـ لا يقاتل ولا رأي له[2].

والمستثنى هو الأخير فقط لا غير، فالخبراء العسكريّون الطاعنون في السنّ يدرَجون في المستثنى منه، دون المستثنى، طبقاً لهذا التقسيم الرباعي.

والمهمّ النظر في الدليل، لننظر ماذا يعطينا، والأدلّة هنا ـ غير تقرير الأصل والقاعدة ـ هو الآتي:

١.٣. مرجعيّة إجماع: الصحابة والفقهاء، نقد وتفنيد

أوّل الأدلّة هنا هو الإجماع، وله شكلان:

أ ـ ما ذكره القرطبيّ، من الاستناد إلى إجماع الصحابة على استثناء الشيخ الهرم الذي لا يصدر منه القتال ولا الرأي، معتمداً على وصيّةٍ لأبي بكر ليزيد بن أبي سفيان حين أرسله إلى الشام تضمّنت هذا المعنى دون مخالفة أحدٍ من الصحابة، مما يؤكّد انعقاد الإجماع[3].

---

(١) المصدر نفسه: ٢٣٦.

(٢) انظر هذا التقسيم الرباعي في جواهر الكلام ٢١: ٧٥.

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن ٢: ٣٤٨، ٣٤٩.

وهذا الدليل ـ لو تمّ التثبّت منه تاريخيّاً ـ جيّدٌ من حيث وجود أهل البيت النبوي ضمن المجمعين من جهة أولى، ومن حيث إنّه قد يكشف ـ من جهة ثانية ـ عن سيرة متشرّعية توجب الوثوق بالأمر، **إلا أنّ المشكلة في صغرى الإجماع**، فهل مجرّد ارسال وصيّة مع قائد الجند معناه انعقاد إجماع؟! وهل عرف الصحابة بذلك؟ وكم واحد اطلّع عليها؟! و.. فالاستناد إلى هذا الدليل مشكلٌ، وبخاصّة أنّ ابن حزم قد شكّك في أصل قصّة وصيّة أبي بكر، وكذلك الحال فيما جاء من تضمّن وصايا أبي بكر وعمر وابن عباس وعمر بن عبد العزيز استثناء الشيخ الفاني(١)، فهي على تقدير صدورها لا تصلح لأكثر من التأييد، خاصّةً مع احتمال الاجتهاد من بعضهم في الحدّ الأدنى.

ب ـ الاستناد إلى الإجماع الفقهي المدّعى في المقام ولو في الجملة، كما قد يلوح من العلامة الحلّي، حيث قال: «الرابع: أن لا يكون فيه قتال ولا رأي له كالشيخ الفاني، **فهذا لا يجوز قتله عندنا**. وبه قال أبو حنيفة ومالك والثوري والليث والأوزاعي وأبو ثور. وقال أحمد بن حنبل يقتل. وبه قال المزني وأبو إسحاق والشافعي قولان..»(٢).

وجوابه واضح، فإن أريد الإجماع الإسلامي، فقد ظهر مما عرضناه سابقاً وقوع انقسام في الرأي بين فقهاء المسلمين، وإن أريد الإجماع الإمامي كما هو ظاهر الحلّي آنفاً، فعلى تقدير تمامية صغراه ووقوعه تاريخيّاً، ليس بحجّة؛ لوجود المدرك.

٢ ـ ٣ ـ مرجعيّة النصوص الحديثيّة، عرضٌ وتحليل وتقويم

ثاني الأدلّة هنا، وهو العمدة، الاستناد إلى الروايات الخاصّة الواردة، وهي:

الرواية الأولى: خبر حفص بن غياث المتقدّم، في تفسير وجه سقوط الجزية عن المرأة والولدان، حيث جاء في آخره: «وكذلك المقعد من أهل الذمّة، والأعمى، والشيخ الفاني، والمرأة، والولدان في أرض الحرب، فمن أجل ذلك رفعت عنهم الجزية»(٣).

---

(١) راجع: قضايا فقهيّة..: ٢٣٨.

(٢) منتهى المطلب (ط. ق) ٢: ٩١١.

(٣) الكافي ٥: ٢٨ ـ ٢٩؛ وعلل الشرائع ٢: ٢٧٦ (رواه عن الإمام زين العابدين)؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه

وقد تقدّمت الملاحظات على الرواية، ودلالتها واضحة في المطلوب هنا فعلاً.

الرواية الثانية: خبر السكوني المتقدّم، وجاء فيه: «.. واستحيوا شيوخهم وصبيانهم»[١].

وتقدم الحديث حولها سنداً ومتناً، نعم الوارد في خبر غياث تعبير «الشيخ الفاني»، فيما الوارد في خبر السكوني «شيوخهم»، وربما يُقصد أمرٌ واحد، وربما كان الثاني أعمّ، وعلى تقدير الاختلاف في الأعميّة والأخصيّة ورغم التوافق في الكيف (مُثْبِتان)؛ إلا أنّه لا يبعد انعقاد التعارض؛ لبُعد افتراض ملاكين في الباب، أحدهما يعفي الشيخ الفاني، وثانيهما يعفي مطلق الشيخ، والمفترض طبق القواعد المقرّرة في باب التعارض حمل المطلق على المقيّد وتخصيص الإعفاء بالفاني من الشيوخ، ما لم نقل بأنّ النقل بالمعنى فلعلّ حذف "الفاني" كان من تسامح الراوي.

لكنّ خبر حفص بن غياث وارد في باب الجزية، وطبقاً لنظريّة اختصاص الجزية بأهل الكتاب، لا يعم المشركين، فيما خبر السكوني واردٌ في المشركين حيث مطلعه: «اقتلوا المشركين»، وهو مرويٌّ عن الصادق وصولاً إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فقد يقال حينئذ بالتفصيل بين أهل الكتاب فيستثنى منهم الشيخ الفاني، فيما يُستثنى من المشركين مطلق الشيخ، وهو وإن كان خلاف مسار نظريّة المشهور من التشديد في أمر المشركين أكثر من أهل الكتاب، بل مسار المزاج القرآني العامّ، إلا أنّه لا مفرّ منه في هذا الباب بعد تعدّد موردَي الروايتين لو تمّ الإصرار على أخذهما وتجاهل المزاج العامّ.

والذي يهوّن الخطب ضعف سند خبر السكوني، بل وخبر حفص على وجهٍ، كما تقدّم.

الرواية الثالثة: صحيحة جميل وأبي حمزة الثمالي المتقدّمة، في وصايا الرسول صلى الله عليه وآله لأمراء السرايا، حيث ورد فيها: «.. ولا تقتلوا شيخاً فانياً..»[٢].

والرواية تقدّم حالها وتماميّتُها سنداً ودلالةً، وهي واردة في مصادر الشيعة والسنّة، وفيها التعبير بالشيخ الفاني. نعم هذا الحديث في مصادر أهل السنّة نوقش في سنده ـ ولا سيما من مثل

٢: ٥٢ ـ ٥٣؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٥٦.

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٤٢.

(٢) الكافي ٥: ٢٧، ٣٠؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٣٨؛ والمحاسن ٢: ٣٥٥.

ابن حزم الظاهري والبيهقي ـ والظاهر بسبب وجود خالد بن الفرز الذي لم يوثقه غير ابن حبّان[١].

وعلى أيّة حال، فالاستناد إلى الروايات هنا يكون بالاعتماد على خبر وصايا الرسولﷺ المفيد للوثوق معزّزاً بسائر الروايات، وموافقته لمقتضى القاعدة والنصّ الكتابي.

٣ . ٢ . محاولات خمس لحلّ مشكلة التعارض بين نصوص استثناء الشيخ وعدمه

إلا أنّ المشكلة على مستوى دليل الروايات ورود أخبار معارضة، وهو الخبر المشهور عند أهل السنّة، والذي رواه ابو داود والترمذي عن الحسن (عن) **سَمُرَة بن جندب**، قال: قال رسول اللهﷺ: «اقتلوا شيوخ المشركين، واستبقوا شَرْخَهم»[٢]. فإنّ هذا الخبر واضح في الأمر النبويّ بقتل شيوخ المشركين، واستبقاء الشرخ وهو الشابّ، وقد قيل: إنّه أراد به الذي لم يبلغ الحلم.

وهنا تقع المعارضة، ويمكن طرح حلول لها، وهي:

الحلّ الأوّل: أن يُحمل خبر سمرة على الاختصاص بشيوخ المشركين، كما هو صريحه، فيما تكون الأدلّة الأخرى المستثنية إمّا عامّة أو خاصّة بأهل الكتاب، فيخرج شيخ المشركين بالتخصيص أو التخصّص.

وهذا الحلّ جيّد، إذا لم يتوفّر حلّ آخر يُلغي الحاجة إليه ويسبقه رتبةً، لكن إذا أخذنا بعين الاعتبار خبر سمرة من جهة، وخبر السكوني المتقدّم من جهة أخرى، لم يعد يمكن الجمع المذكور بين النصوص؛ لأنّ هذين الخبرين واردان معاً في المشركين على وجه الخصوص، وأحدهما يعفي الشيخ والآخر يأمر بقتله، وهما مرويّان عن رسول اللهﷺ! فيستقرّ التعارض ولا ينفع هذا الحلّ.

الحلّ الثاني: أن نفسّر الشيخ في خبر سمرة بالرجل البالغ المحترم، دون العجوز الهرم أو الكبير في السنّ، وشاهد ذلك المقطعُ المقابل وهو «استحيوا شرخهم»، فإنّ المقصود بالشرخ هو الصبي الصغير الذي لم يبلغ الحلم، قال صاحب العين والجوهري: «والشرخ: نتاج كلّ سنة من أولاد

(١) انظر: الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ٢: ١٢٤٨.

(٢) مسند أحمد ٥: ١٢، ٢٠؛ وسنن أبي داود ١: ٦٠٢؛ وسنن الترمذي ٣: ٧٢؛ وسنن البيهقي ٩: ٩٢.

الإبل»[١]، وقال الجوهري: «وشرخ الأمر والشباب: أوّله»[٢]، ولعلّ إفادة أوّل الشيء وريعانه مستفادة أيضاً من ابن فارس وابن منظور[٣]. وصريح ابن الأثير في أحد تفسيرَي الحديث هو الحمل على الصغار في الشرخ[٤]، وهذا كلّه يؤيّد أنّ المراد بالشيخ هو الرجل البالغ القادر مقابل الصغير الضعيف، فلا يعارض هذا الخبر أيّاً من أخبار الباب هنا[٥]، ولعلّ هذا التفسير هو ظاهر كلام الطوسي في الخلاف[٦] والترمذي في السنن[٧]، والكحلاني في سبل السلام[٨]، والشوكاني في نيل الأوطار[٩].

وهذا الحلّ غير واضح، فإنّه لم يرد التعبير عن الصغير بالشرخ في مصادر اللغة، عدا بعض الكتب المعدّة لشرح الأحاديث، مثل نهاية ابن الأثير مما لا يعطي دلالة لغويّة قويّة. نعم يدلّ هذا اللفظ على بدو الشيء وريعانه ونضارته، كما عبّروا، وهو يفيد الشباب مقابل الشيخوخة لا الصغر مقابل الرجولة، فإنّ هذا المعنى يصعب الاطمئنان بدلالته من مصادر اللغة، فبناء التفسير عليه مشكلٌ، بل الأولى تفسير الشرخ بقرينة مقابلته مع الشيخ بالشابّ، وهو تفسير تتحمّله الكلمة جداً كما يلاحظ بمراجعة مصادر اللغة.

الحلّ الثالث: إنّ كلمة «شيخ» ليست موقوفةً في معناها على من عجز وهرم وذهبت قوّته، بل تعني كبر السنّ الموجب للتبجيل والاحترام. وقد عرّف اللغويون الشيخ بمن استبانت فيه السنّ وظهر عليه الشيب، ومن الواضح أنّ ذلك لا يعني الشيخوخة بالمعنى الذي بِتْنا نفهمه اليوم، فيراد من الرواية مقاتلة الرجال مقابل الصبيان، وبهذا لا تكون هناك أيّ مشكلة في دلالة

(١) العين ٤: ١٦٩؛ والصحاح ١: ٤٢٤.
(٢) الصحاح ١: ٤٢٤.
(٣) معجم مقاييس اللغة ٣: ٢٦٩؛ ولسان العرب ٣: ٢٩.
(٤) النهاية ٢: ٤٥٦ ـ ٤٥٧.
(٥) ذهب إلى هذا القول فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١٥ ـ ٢١٦.
(٦) الخلاف ٥: ٥٢٠.
(٧) سنن الترمذي ٣: ٧٢.
(٨) سبل السلام ٤: ٥٠.
(٩) نيل الأوطار ٥: ٣٧٠.

الرواية[١]، فلا علاقة لها بمورد بحثنا حتى تقع المعارضة.

إلا أنّ المهمّ في هذا الحلّ هو أنّ كلمة "شيخ" وإن أُطلقت وأريد بها غير العجوز الكبير، لكنّ الكلام أنّها عندما تتجرّد عن أيّ قرينة خاصّة، ماذا يفهم العربيُّ منها؟ وماذا تقول معاجم اللغة فيها؟

ذكر صاحب العين: «شيخ: رجل بيّن الشيخوخة، ويجمع على شيوخ»[٢]، وقال ابن السكيت الأهوازي (٢٤٤هـ): «.. فإذا ظهر به الشيب واستبانت فيه السنّ فهو شيخ، فإذا جاوز ذلك فهو مسنّ..»[٣]، وقال ابن فارس: «هو شيخ، وهو معروف بيّن الشيخوخة والشيخ والتشييخ..»[٤].

وبعضهم تحدّث عن الشيخ ولم يفسّره؛ لوضوحه حسب الظاهر مثل الجوهري[٥]، وقال ابن منظور: «الشيخ: الذي استبانت فيه السنّ وظهر عليه الشيب، وقيل: هو شيخ من خمسين إلى آخره، وقيل: هو من إحدى وخمسين إلى آخر عمره، وقيل: هو من الخمسين إلى الثمانين..»[٦].

والذي يظهر من معاجم اللغة صحّة ما ذهب إليه العلامة فضل الله وإن كان الاقتراب من الكبر أقرب، وبهذا يمكننا الجمع بين الحلّ الثاني والثالث ليعينا بعضهما، فالشرخ تميل بنا إلى بدو الشيء ونضارته فيما الشيخ تميل ناحية الرجولة المكتملة الواعية، فلا يبعد هذا التفسير للخبر، بأن يكون قتل الشباب واضحاً، أمّا الشيوخ والشرخ فأرادت الرواية بيان حكمهما فذكرت قتل الشيخ دون الشرخ، فهذا الحمل الذي يضمّ الحمل الثاني إلى الثالث لا بأس به أيضاً في حدّ نفسه.

ويعزّز هذا الجمع أنّه يبعد أن يراد بالشرخ الشاب، فإنّ استثناءه والأمر بقتل الشيخ الكبير خلاف طبيعة الأشياء، حيث يغلب القتال في الشباب، فكيف يتمّ استثناؤهم فيما يؤمر بقتل

(١) انظر: فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١٥، ذكر هذا التفسير للرواية في بحث مبرّر القتال في الإسلام.

(٢) العين ٤: ٢٨٤.

(٣) الكنز اللغوي: ١٦١.

(٤) معجم مقاييس اللغة ٣: ٢٣٤.

(٥) الصحاح ١: ٤٢٥.

(٦) لسان العرب ٣: ٣١ ـ ٣٢.

الشيوخ؟!

لكنّ هذا الحلّ يظل بحاجة لتفسير التمايز بين كلمة "الشيخ" في هذه الرواية، والكلمة بنفسها في روايات استثناء الشيوخ مما لا إشارة فيه لعنوان "الفاني". ما لم نقل بأنّ قرينة المقابلة هنا ساعدت على هذا المعنى، ولا وجود لها هناك.

الحلّ الرابع: ما ذكره بعضهم، من حمل رواية قتل الشيخ على الشيخ غير الفاني إذا قاتل أو أفاد، فيما تحمل روايات العفو عن الشيخ على ذاك الفاني العاجز عن القتال، وهو ما يُفهم من الشوكاني، والنووي، وغيرهما[1].

وهذا الحلّ جيد، لكنّه يخلو من أيّ شاهد، فإن قصد رجوعه إلى سائر الحلول، فالكلام فيه هو الكلام فيها، وإلا فلا محصّل من ورائه حينئذٍ، وقاعدة الجمع أولى من الطرح ليست صحيحةً على إطلاقها، كما تحقّق في مباحث التعارض من أصول الفقه.

الحلّ الخامس: دعوى أنّ الأمر لا يصل إلى مرحلة الجمع العرفي؛ لأنّ خبر قتل الشيوخ ضعيفُ السند لا يرقى إلى مستوى معارضة خبر استبقائهم، فقد ورد في سنده الحجّاج بن أرطأة وقد وصفه ابن حزم بالهالك[2]، كما أنّ المارديني (٧٠٥هـ) نقل أنّ أكثر الحفّاظ يشكّكون في سماع الحسن عن سمرة، ففي الحديث شبهة تدليس[3]، يُضاف إليه بعض النقاش عند الشيعة في حال سمرة نفسه، وهو صاحب القصّة المعروفة التي ورد فيها حديث «لا ضرر»[4].

وعليه، فلا توجد معارضة، ولا سيّما مع عدم ورود هذا الحديث في مصادر الشيعة أيضاً، وبهذا يؤخذ بخبر العفو عن خصوص الشيخ الفاني بلا معارض.

والنتيجة التي نخرج بها أنّ الشيخ الفاني الذي لا يشارك في الحرب لا بجسده ولا برأيه،

---

(١) انظر: نيل الأوطار ٥: ٣٧٣؛ والمجموع ١٩: ٣٠١؛ وأبو غدّة، قضايا فقهيّة: ٢٤٢؛ وفضل الله، الجهاد: ٢١٦؛ والجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ٢: ١٢٤٩.

(٢) انظر: المحلّى ٧: ٢٩٨.

(٣) انظر: الجوهر النقيّ ٩: ٩٢.

(٤) راجع حوله: رجال الطوسي، ٤٠؛ ومعجم رجال الحديث ٩: ٣٢٠ ـ ٣٢٣، رقم: ٥٥٦٧؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٤: ١٥٩ ـ ١٦٠؛ وتهذيب الكمال ١٢: ١٣٠ ـ ١٣٤.

مستثنى من القتل والقتال، أو يترجّح استثناؤه، وهذا متوافقٌ أيضاً لما توصّلنا إليه من مقتضى القاعدة.

٤ـ الرهبان ورجال الدين

ورد في المواقف الفقهيّة الإسلامية استثناء الرهبان ـ وهم العبّاد من النصارى ـ من دليل الجهاد والقتل[١]، كما وقع بحثٌ عندهم في أنّ هذا الاستثناء هل يعمّ سائر أصناف رجال الدين والمؤسّسات الدينيّة في الأديان المختلفة غير الراهب النصراني، وغير النصرانيّة من الديانات، أو أنّه حكمٌ خاصّ بالراهب النصراني؟

ولا بدّ أوّلاً من رصد أدلّة الاستثناء؛ ليُبحث في المرحلة اللاحقة عن دائرة هذا الاستثناء وروحه وملاكه الظاهر. وأبرز أدلّة الاستثناء هو الآتي:

الدليل الأوّل: الروايات الخاصّة، وهي:

١ ـ خبر ابن عباس، عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه كان إذا بعث جيوشه، قال لهم: «لا تقتلوا أصحاب الصَّوَامِع»[٢].

فالرواية واضحة في نهي رسول الله صلى الله عليه وآله عن قتل أصحاب الصوامع، وهم الرهبان الذين يعتكفون في الصوامع ـ جمع صَوْمَعة، وهو معبد الرهبان الذي يكون في العادة في الأماكن النائية ـ للتبتّل والعبادة، كما هي العادة المعروفة في الديانة المسيحيّة منذ القرن الرابع الميلادي.

ومن الواضح أنّ الرواية ـ بحسب دلالتها المطابقيّة ـ لا تنظر إلى مطلق رجال الدين، بل إلى صنفٍ خاصّ منهم؛ لأنّ الرهبان فريقٌ خاصّ من علماء الدين المسيحيّين (إذا صحّ دائماً وصف علماء الدين في حقّهم)، يختلفون في ذات هويتهم الرهبانيّة عن القسّيسين والبطاركة والشماسين وغيرهم. من هنا، لعلّ استثناءهم جاء من أنّهم ـ كما يقول ابن تيمية[٣] ـ منقطعون حتى عن أممهم

---

(١) قال العلامة الحلّي: «للشافعي قولان.. أحدهما الجواز، كما قلناه، وبه قال أحمد والمزني وأبو إسحاق؛ للعموم. والثاني: أنّه لا يجوز قتلهم، وبه قال أبو حنيفة ومالك..» (تذكرة الفقهاء ٩: ٦٦).

(٢) مصنّف ابن أبي شيبة ٧: ٦٥٦؛ ومسند أبي يعلى ٥: ٥٩ ـ ٦٠؛ ومسند ابن حنبل ١: ٣٠٠؛ ومجمع الزوائد ٥: ٣١٦.

(٣) يقول ابن تيمية: «وإنّما نهى عن قتل هؤلاء؛ لأنّهم قومٌ منقطعون عن الناس محبوسون في الصوامع، يسمّى

وأبناء ديانتهم، لا يشاركونهم في شيء بما في ذلك إضرار المسلمين، وهذا ما قد لا نراه في سائر أصناف رجال المؤسّسة الدينيّة.

وهذا الخبر ـ رغم دلالته على النهي عن قتل الرهبان ـ ورد بطريقين أحدهما مرسلٌ عن شيخٍ من أهل المدينة مولى لبني عبد الأشهل، وثانيهما جاء في طريقه إبراهيم بن إسماعيل، وهذا الإسمُ لم يرد له أيّ توثيق في تلك الطبقة في المصادر الشيعيّة الرجاليّة[١]، بل قال ابن معين: إنّ إبراهيم بن إسماعيل المكّي ليس بشيء[٢]، لكنّ الظاهر أنّ المراد به المدنيّ الأشهلي مما يوحّد السندين معاً؛ لأنّ المدني الأشهلي روى عن داود بن الحصين، وقد نقل البخاري القول في حقّه: إنّه منكر الحديث[٣]، كما ضعّفه النسائي[٤]، ونقل ذلك آخرون أيضاً[٥]. نعم نقل الرازي كلماتٍ في توثيقه تعارض كلمات تضعيفه[٦]، لكنّ ذلك يوجب سقوط وثاقة الرجل؛ للتعارض. بل نصّ الهيثمي على تضعيف الجمهور غير ابن حنبل له[٧]. من هنا فحكم ابن حزم بضعف الخبر[٨] تامٌّ لا غبار عليه.

وما ذكره بعضهم من أنّ هذا الضعف يُجبر بسائر الأحاديث والروايات، مضافاً إلى تحديد المناط من الاستثناء، وهو عدم المشاركة في الحرب[٩]، غير وجيهٍ؛ لأنّ سائر الروايات هنا ضعيفة السند أيضاً وقليلة جداً. وأمّا الأخذ بالمناط فهو عودٌ إلى القاعدة بعد ضعف إسناد هذه الأخبار،

أحدهم حبيساً، لا يعاونون أهلَ دينهم على أمرٍ فيه ضرر على المسلمين أصلاً، ولا يخالطونهم في دنياهم، ولكن يكتفي أحدهم بقدر ما يتبلّغ به، فتنازع العلماء في قتلهم كتنازعم في قتل من لا يضرّ المسلمين لا بيده ولا بلسانه، كالأعمى والزّمِن والشيخ الكبير ونحوه كالنساء والصبيان» (مجموعة الفتاوى ٢٨: ٦٦٠).

(١) انظر ـ لمزيد اطّلاع ـ: معجم رجال الحديث ١: ١٩٢ ـ ١٩٣؛ رقم: ١١٣ ـ ١١٧.

(٢) ابن معين، التاريخ ١: ٥١؛ والضعفاء الصغير: ١٦.

(٣) انظر: التاريخ الكبير ١: ٢٧١.

(٤) انظر: كتاب الضعفاء والمتروكين: ١٤٥.

(٥) انظر: العقيلي، الضعفاء ١: ٤٣ ـ ٤٤.

(٦) انظر: الجرح والتعديل ٢: ٨٣ ـ ٨٤.

(٧) انظر: مجمع الزوائد ٥: ٣١٦ ـ ٣١٧.

(٨) انظر: المحلّى ٧: ٢٩٨.

(٩) انظر: قضايا فقهيّة..: ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

ومعه فلا حاجة إلى هذه الروايات إلا على سبيل التأييد؛ لأنّنا ذكرنا أنّ دليل القاعدة قرآنيٌّ وحديثيّ معاً. **نعم ضمّ روايات الاستثناءات كلّها في مختلف العناوين، يمكن للفقيه معه تجريد الخصوصيات ليصل إلى ما يُشبه القاعدة التي قرّرناها. إلا إذا قيل** بأنّ المناط هنا لا يقصد منه مضمون القاعدة، بل التمييز بين من هو مقاتل بطبعه ويتوقّع صدور القتال منه وعدمه، لا المقاتِل بالفعل وعدمه، كما هو مفاد القاعدة.

وعليه، فالرواية ضعيفة السند لا يحتجّ بها منفردةً لا وفق أصول الحديث والرجال الشيعي ولا السنّي. يُضاف إليه عدم ورودها في المصادر الشيعيّة ولا في صحاح أهل السنّة.

٢ ـ خبر مسعدة بن صدقة المتقدّم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله.. ولا تقتلوا وليداً، ولا متبتّلاً في شاهق، ولا..»[١].

وتعبير "المتبتّل في شاهق" أوسع دلالةً ـ مبدئيّاً ـ من تعبير الراهب أو أصحاب الصوامع، فإنّ عنوان "الراهب" منصرفٌ إلى النصارى، أمّا عنوان "المتبتّل" فهو عام على مستوى الديانات، إلا إذا كانت كثرة المتبتّلين النصارى توجب هذا الانصراف، وهو غير واضح، فتكون هذه الرواية أوسع دلالةً من سابقتها، دون وجود خصوصيّة لقيد «في شاهق» كما هو واضح؛ ولعلّه ـ كما يرى بعض الفقهاء المعاصرين[٢] ـ إشارة إلى الابتعاد عن الناس، في نوعٍ من تأكيد عدم مساهمته في القتال أو عدم كونه في معرض المساهمة.

إلا أنّ الرواية ـ كما تقدّم ـ ضعيفة السند بمسعدة بن صدقة، فلا نعيد.

٣ ـ خبر خالد بن بريد (زيد)، قال: خرج النبيّ صلى الله عليه وآله مشيّعاً لأهل مؤتة حتى بلغ ثَنِيَّة الوَدَاع[٣]، فوقف ووقفوا حوله، فقال: «اغزوا.. وستجدون فيها رجالاً في الصوامع معتزلين الناس فلا تعرضوا لهم..»[٤]، وبمضمون هذا الخبر نصٌّ منسوب إلى أبي بكر أيضاً[٥].

(١) الكافي ٥: ٢٩؛ ودعائم الإسلام ١: ٣٦٩؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٣٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١٥، ح٣.

(٢) انظر: فضل الله، كتاب الجهاد: ٢٦٧.

(٣) الثنيّة هي الطريق الواقع بين جبلين، وثنيّة الوداع هي طريق واقع بين جبلين في المدينة المنوّرة، كانوا يشيّعون المسافر إليها. ولم يعد لها اليوم وجود بعد اتساع الرقعة الجغرافيّة للمدينة المنوّرة.

(٤) بحار الأنوار ٢١: ٦٠؛ والحائري، شجرة طوبى ٢: ٢٩٨؛ وسنن البيهقي ٩: ٩١.

(٥) سنن البيهقي ٩: ٨٥، ٩٠.

وهذا الخبر رغم دلالته بيد أنّه ضعيف السند بإقرار البيهقي[1]، ولعلّه لأنّ الوسائط فيه بين البيهقي والصحابيّ الذي روى الخبر أربع أو خمس، مع أنّ البيهقيّ توفّي عام ٤٥٨هـ، فيبعد الاتصال في السند مع العصر النبويّ ما لم يحرز الاتصال بواسط رصد أعمار الرواة ومدّة عيشهم.

بل ربما ادّعي أنّه يوجد احتمال في سلطانيّة هذا الحكم النبويّ في هذه الرواية لو خُلّيت ونفسها، بقرينة السياق المقامي والحالي الذي صدر فيه، وهو توجيه الجيش، فلا يدلّ على حكمٍ في أصل الشرع لولا كونه موافقاً لكليّات القرآن والسنّة على ما توصّلنا نحنُ إليه.

وعليه، فهذا الدليل ـ أي الروايات ـ لم يثبت منه سندٌ معتبر، فلا يُعتمد عليه، خاصّة بعد قلّة عدد الروايات جدّاً. وإذا ثبت خبرٌ منها اختلفت النتيجة اختلافاً جزئيّاً بين التعبير بالراهب أو أصحاب الصوامع مما يختصّ بالمسيحيّين، وبين التعبير بالمتبتّل كما هي الرواية الشيعيّة، فتشمل غيرهم، في احتمالٍ قويّ.

الدليل الثاني: الاستناد إلى الوصيّة السابقة لأبي بكر، بالتقريب الاستدلاليّ الذي تقدّم.

قال السرخسي معلّقاً على هذه الوصيّة: «وبه يستدلّ أبو يوسف ومحمّد ـ رضي الله عنهما ـ في أنّ أصحاب الصوامع لا يُقتَلون. وهو رواية عن أبي حنيفة أيضاً. وعن أبي يوسف رحمه الله قال: سألت أبا حنيفة عن قتل أصحاب الصوامع فرأى قتلهم حسناً. والحاصل أنّ هذا إذا كانوا ينزلون إلى الناس ويصعد الناس إليهم فيصدرون عن رأيهم في القتال، يقتلون. فأمّا إذا أغلقوا أبواب الصوامع على أنفسهم فإنّهم لا يقتلون. وهو المراد في حديث أبي بكر رضي الله عنه لتركهم القتال أصلاً..»[2].

وقد تقدّم الكلام في هذه الوصيّة والجواب عن الاستدلال بها، فلا تصحّ دليلاً.

وبهذا يظهر عدم قيام أيّ دليل خاص معتبر على استثناء الرهبان فضلاً عن سائر رجال الدين، فوفقاً لأصالة القتل والقتال في الجهاد يقوى ما ذهب إليه الطوسي والعلامة الحلي وصاحب الجواهر من شمول دليل القتل للرهبان وأمثالهم تمسّكاً بالعمومات، خلافاً لما ذهب إليه أمثال ابن الجنيد[3] من استثنائهم، أمّا على مقتضى القاعدة التي توصّلنا إليها سابقاً فالحقّ عدم جواز

(١) انظر: المصدر نفسه ٩: ٩١.

(٢) شرح السير الكبير ١: ٤١.

(٣) انظر: فتاوى ابن الجنيد: ١٥٤.

قتلهم إلا إذا شاركوا في الحرب بما يصدق عليه عرفاً وعقلائيّاً عنوان المشاركة والعدوان.

وطبقاً لهذه النتيجة، فإذا بنينا على أصالة هدر دم غير المسلم لن يعود هناك فرقٌ بين الراهب وسائر رجال الدين من سائر الأديان. وأمّا إذا قُبلت أدلّة الاستثناء فالظاهر اختصاصها بالرهبان وأمثالهم لعدم شمول العناوين المأخوذة في الأدلّة لغير هؤلاء، ممن لا يتسمّون بالراهب ولا أصحاب الصوامع ولا المتبتلين في شاهق، فيكون سائر رجال الدين مشمولين لعمومات القتل.

أمّا إذا أخذنا بأصالة حرمة دم الإنسان إلا ما خرج بالدليل، كما هو الصحيح، فهنا سواء تمّ الدليل الخاصّ في باب الراهب أم لم يتمّ ـ كما هو الصحيح ـ يُحكم بعدم شمول دليل الجهاد والقتل لمطلق الرهبان وسائر رجال الدين إذا لم يصدق عليهم عنوان المشاركة في العدوان بخلاف ما لو صدق عليهم ذلك، كما في قصّة تحريض بعض رجال الدين في الحروب الصليبيّة.

لكن إذا كان رجل الدين شيخاً فانياً تمّ استثناؤه على جميع المباني من باب الشيخوخة التي تقدّم قيام دليل معتبر على الاستثناء على موردها، وكذا لو كان رجل الدين إمرأة، وهكذا.

٥. المرضى والزَّمْنَى وأصحاب العاهات

يشمل هذا الاستثناء المرضى، سواء يئسنا من شفائهم أم لا، وسواء ابتلوا بعاهة جسديّة دائمة أم لا، فيشمل مثل الأعمى والمشلول والمقعد، وكذا الأعرج، والمجذوم[1]، وغيرهم من أنواع المرضى وأصحاب الاحتياجات الخاصّة، غير مرض الجنون ـ إذا صحّ التعبير ـ الذي تقدّم الحديث عنه.

والذي يبدو من بعض الفقهاء التفصيل في المرضى بين من حصل اليأس من شفائهم فيدخلون في الاستثناء، ومن لم يحصل هذا اليأس في حقّهم فيُقتلون، فيما فصّل فريقٌ ثانٍ بين الأمراض المزمنة التي تمثل عاهات في الجسد فاستثنوا فيها، وبين غيرها مما لا يدخل في دائرة الاستثناء. وذهب تفصيلٌ ثالث إلى التمييز بين الأمراض والعاهات التي توجب عدم القدرة عرفاً على المشاركة في الحرب مثل العمى والشلل ومقطوع اليدين أو الرجلين، وبين تلك الأمراض والعاهات التي لا تنافي المقدرة لو أراد الحرب مثل الأصمّ والأبكم والمقطوعة إحدى

(١) انظر: قضايا فقهيّة..: ٢٥٣.

يديه أو إحدى رجليه، أو المريض بالأمراض التي لا تمنع الحرب مثل الانفلونزا أو السكّري أو نحو ذلك. وبعض الفقهاء كالشافعيّة وابن حزم الظاهري عارضوا أصل الموضوع، ولم يعتبروا المرض مطلقاً من موجبات الاستثناء[١].

ولا بدّ من دراسة الأدلّة للنظر في أنّه: أيّ من هذه الأقوال أو غيرها هو الصحيح؟

والأدلة الخاصّة على أصل الاستثناء هنا هو خبر حفص بن غياث المتقدّم، حيث جاء في آخره: «وكذلك المقعد من أهل الذمّة، والأعمى، والشيخ الفاني، والمرأة، والولدان في أرض الحرب، فمن أجل ذلك رفعت عنهم الجزية»[٢]. والرواية لا تستثني مما نحن فيه سوى عنوانين هما: المقعد، والأعمى، وليس من تمام الكفّار، بل من خصوص من تؤخذ منهم الجزية، فإذا وقفنا عند العناوين المأخوذة فيها لزم عدم التعدّي لسائر المرضى، وإذا خرجنا عنها فإنّ الجامع بينها هو عدم القدرة على القتال، فإن اعتبرناه المناط في الاستثناء تمّ التعميم لمطلق المرضى غير القادرين على القتال؛ ولعلّ مزاج من يقول بأصالة القتل في الكافرين هو أن لا يُتعدّى، فيما الأقرب بمن يقول بأصالة حرمة الدم هو التعدّي.

والرواية ضعيفة السند كما تقدّم، ومن الواضح ـ على تقدير صحّة سندها ـ وجود إطلاق يشمل حالة مشاركتهم في الحرب، إلا أنّ هذا الوضوح سرعان ما يهتزّ عندما نراجع صدر الرواية الذي يعدّ ـ كما تقدّم ـ أحد المستندات الرئيسيّة للقول بعدم جواز قتل المرأة حتى لو قاتلت إلا عند الضرورة، فمع وجود هذا المقطع المتصل بالموضوع الذي يحتمل القرينيّة لا يحصل إطلاق؛ لعدم إحراز عدم القرينة المتصلة الذي هو شرط في انعقاد الظهور، فلعلّ سائر فئات هذا الفريق المستثنى يكون حاله كحال المرأة.

وبعد ضعف سند دليل الاستثناء يُرجع إلى القاعدة من أصالة هدر دم الكافر فلا يكون هناك فرق بين المزمن وغيره وبين أنواع المرض مطلقاً، وسواء حصل اليأس أم لا، وسواء قدروا على

---

(١) انظر: المصدر نفسه: ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

(٢) الكافي ٥: ٢٨ ـ ٢٩؛ وعلل الشرائع ٢: ٢٧٦ (رواه عن الإمام زين العابدين)؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٢ ـ ٥٣؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٥٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٦٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١٨، ح١.

المشاركة في الحرب أم لم يقدروا، على خلاف أصالة حرمة الدم ـ كما هو الصحيح ـ فإنّ القتال والقتل مختصّان بالمشاركين فعلاً بالحرب ولو بالرأي، فلا يشمل غيرهم، بلا فرق أيضاً بين أنواع المرضى.

٦ـ السُّوْقَة (التجّار والعمّال والفلاحين وأهل الصناعات و..)

المقصود بالسّوقة أوساط الناس المشتغلين بالأعمال البعيدة عن الحرب، والذين يصادفهم جيش المسلمين عند دخولهم المدن والقرى والأرياف، وقد مثّلوا لهم بالتجّار، والحرّاث، والفلاحين، والعُسَفاء ـ جميع عسيف ـ وهم الأجراء والعمال المستأجرون، والمستخدمين، والوصفاء، وفسّروا بالعبيد والمماليك، وكذلك أيضاً أهل الصناعات والمهن والمحترفون، ومن يصنّف مستضعفاً ممن لا يتعاطى الحرب[1].

وقد مال جمهور فقهاء أهل السنّة إلى استثناء هؤلاء إذا لم تكن لهم أيّ علاقة بالحرب، فيما يلاحظ على بعض مصادر الفقه الإمامي، وكذا الشافعي والظاهري، أنّها لم تذكر ولم توافق على هذا الاستثناء. نعم ذكر الشيخ النجفي أنّ المحكيّ عن الشافعي نفسه في أحد قوليه هو استثناء هؤلاء[2].

والمهمّ رصد الأدلّة، وأبرزها:

أوّلاً: خبر ابن صيفي، قال: كنّا مع النبيّ صلى الله عليه وآله في غزوة.. وعلى المقدّمة خالد بن الوليد، فبعث [النبيّ] رجلاً فقال: «قل لخالد: لا تقتلنّ امرأةً ولا عسيفاً»[3].

والرواية تنهى عن قتل العسيف ـ وهو الأجير ـ وفي التعدّي كلامٌ سيأتي، والظاهر ضعف الخبر بإهمال المرقع بن صيفي في كتب الرجال الشيعيّة، وجهالته في كتب الرجال السنيّة، لكن قد يقال بأنّ للحديث طرقاً عدّة أخرى بعضها مرسل وبعضها مسند، فيه الربيع بن صيفي

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٧٧؛ وقضايا فقهيّة..: ٢٥٧.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٧٧.

(٣) انظر ـ مع اختلافاتٍ طفيفة ـ: مسند ابن حنبل ٣: ٤٨٨، و٤: ١٧٨؛ وسنن ابن ماجة ٢: ٩٤٨؛ وسنن أبي داود ١: ٦٠٢؛ وسنن البيهقي ٩: ٨٢.

فيكون السند جيّداً[١]، لكنّه غير صحيح، فلا المرقع بن صيفي ولا الربيع عثرنا على توثيقٍ له، والخبر ليس له طريق سالم عن الخدشة. وطرقه المتعدّدة تشترك في جملة من الرجال، هذا مضافاً إلى تضعيف ابن حزم للخبر.

ثانياً: سيرة المسلمين الأوائل وكلماتهم، مثل ما كتبه عمر بن الخطاب ـ كما روى زيد بن وهب ـ: «.. واتقوا الله في الفلاحين، الذين لا ينصبون (يبغون) لكم الحرب»، وقول جابر بن عبد الله: «كانوا لا يقتلون تجّار المشركين، وقالوا: إنّما نقتل من قاتل، وهؤلاء لا يقاتلون»[٢]، وغيرها من النصوص[٣].

وهذه النصوص لا تكشف عن انعقاد سيرة متشرّعية حتى تكون كاشفةً عن موقف الشريعة؛ فلعلّ ذلك كان من أحكام خليفة المسلمين واجتهاداته حسبما رآه من المصلحة. نعم خبر جابر جيّد؛ لأنّه يكشف عن أنّ سيرة المسلمين كانت قائمة على عدم التعرّض للتجّار من حيث عدم مشاركتهم في الحرب، فتدلّ على مركوزيّة عنصر المشاركة في شرعيّة القتل وهدر الدم، لكنّ خبر جابر ضعيف السند، ففي طريقه في مسند أبي يعلى جاء الحجّاج بن أرطأة وهو ضعيف كما تقدّم، وفي سند البيهقي وغيره جاء عبد الرحيم الرازي الذي لا توثيق له، نعم جاء الخبر بصيغة «نهينا عن قتل تجار المشركين» في تذكرة الحفاظ للذهبي[٤] لكنّه ضعيف السند بمسروق بن المرزبان المهمل في مصادر الرجال الشيعيّة[٥]، والمنصوص على تضعيفه في بعض مصادر الرجال السنيّة[٦]، فالرواية غير تامّة السند، مضافاً إلى أنّ ذيل الرواية التعليلي وهو «إنّما نقتل من قاتل» لم أعثر عليه في مصادر الحديث الإسلاميّة إطلاقاً، سوى في كتاب المحلّى لابن حزم، وهناك ذكر الرواية بلا سند[٧].

---

(١) انظر: قضايا فقهيّة..: ٢٦١.

(٢) انظر: سنن البيهقي ٩: ٩١؛ والكوفي، المصنّف ٧: ٦٥٦؛ ومسند أبي يعلى ٣: ٤٢٧.

(٣) انظر: قضايا فقهيّة..: ٢٥٩.

(٤) تذكرة الحفاظ ٢: ٦٨٤.

(٥) انظر حوله: مستدركات علم رجال الحديث ٧: ٤٠٣.

(٦) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الجرح والتعديل ٨: ١٢٩، ٣٩٧.

(٧) انظر: المحلّى ٧: ٢٩٧.

وعليه، فلم يثبت دليلٌ خاصّ يستثني السوقة وأمثالهم من تحت عمومات القتل والقتال، فعلى أصالة هدر الدم يفترض عدم الاستثناء، كما صرّح بذلك الشيخ النجفي[١]، أمّا على أصالة حرمة الدم ـ كما هو الصحيح ـ فالحرمة هنا ثابتة ونتيجةُ الاستثناء مؤكَّدة ما داموا غير مشاركين في العدوان.

٧. الأموال والممتلكات المدنيّة

فيما سبق كان الحديث عن النساء والأطفال والمجانين والشيوخ ورجال الدين والرهبان والمرضى والسّوقة و.. من ناحية جواز استهدافهم في الحرب وعدمه، أي جواز التعرّض لهم بالقتل أو الجرح و.. أمّا هنا فنريد تحديد الحكم في ممتلكات المدنيّين وأموالهم[٢]، بمعنى هل يجوز إتلافها للمقاتلين المسلمين أو إهلاكها أو تخريبها أو إفسادها أو إعطابها أو إفناؤها أو إحراقها أو قطعها أو تهديمها أو تكسيرها أو.. مما يطال البيوت وأثاثها والمزروعات والدوابّ والحيوانات والمنقولات ووسائل النقل والأشجار وغير ذلك أو لا؟

وقد تحدّث الفقهاء المسلمون عن هذا الموضوع، فطرحوا مسألة قطع الأشجار، وتغريق الزرع والبيوت، وتجفيف مصادر المياه، وذبح الأنعام، وتسميم النخل، وقطع المياه عن النخل والأشجار والمزروعات، وقتل النخل وغير ذلك.

وبعبارة جامعة يقصد هنا: إتلاف أعيان أموالهم أو منفعتها، ومن الواضح في عصرنا تطبيقاً لهذا البحث شمول الحكم لقصف المدن والقرى و.. حال هجرة السكّان منها أو مع وجودهم.

انقسام مدارس الفقه الإسلامي في موقفها من أموال المدنيّين وممتلكاتهم

وقد انقسم الفقه هنا إلى موقفين أساسيّين، هما:

الموقف الأوّل: وذهب أنصاره إلى عدم جواز إتلاف ممتلكات الكافرين ما لم تُستخدم في

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٧٧.

(٢) أموال المدنيّين مفهومٌ منفصل تماماً عن الغنائم وما يرتبط بها، لأنّ تلك ترتبط بأموال الجيوش وأمثالها، كما أنّنا نبحث في الحكم حال الحرب، لا بعدها كما هي قضيّة الغنيمة، ولا في سعة مفهوم الغنيمة أو ضيقه من حيث متعلّق المتعلَّق، فيرجى الانتباه.

الحرب.

الموقف الثاني: وذهب أنصاره إلى جواز إتلاف ممتلكات الكافرين المدنيّين أعياناً ومنافع، سواء استخدموها في الحرب أم لم يستخدموها، فيرجع في ذلك إلى قادة الجند وإمام المسلمين في اتخاذ القرار المناسب فيها حال الحرب بلا حاجة لفرض عنوانٍ ثانوي.

وفي الفريقين بعض الآراء أيضاً.

والمعروف المشهور بين السنّة والشيعة هو الموقف الثاني الذي يجمعه جواز استخدام أيّ طريقة ممكنة، حتى لو كانت قطع المياه ليموتوا عطشاً، فضلاً عن مزروعاتهم.

وعلى أيّ حال، فلا بدّ لنا من رصد أدلّة الفريق المرخّص، ثمّ الوقوف على أدلّة الفريق المحرّم.

٧.١. الترخيص في إتلاف أموال المدنيّين غير المسلمين، الأدلّة والمناقشات

أبرز الأدلّة على تجويز ذلك هو الآتي:

٧.١.(٥.١). مرجعيّة الإجماع والأصل والعمومات و...، وقفات نقاش

الدليل الأوّل: الإجماع وعدم وجدان الخلاف.

وهو مردودٌ بمدركيّته، كما هو واضح، لو سُلّم تحقّق الإجماع، وهو مشكوك جداً؛ لما تقدّم وسيأتي.

الدليل الثاني: الاستناد إلى الأصل، والمراد به ـ ظاهراً ـ أصل البراءة، كما فعله النجفي وغيره[1].

وهو غير صحيح؛ لأنّه:

أ ـ إذا أريد أصالة البراءة فهي محكومة لدليل حرمة التصرّف في أموال الآخرين، وهو دليلٌ لا يفرّق ـ ولا سيّما البناء العقلاني منه، على تقدير الاستناد إليه ـ بين مسلمٍ وغير مسلم، وعليه فالمهمّ النظر في دليل هدر حرمة مال الكافر، وأنّه هل يشمل هذه الحال أو لا؟ فالرجوع إلى البراءة مباشرةً وقبل تذليل هذه العقبة، في غير محلّه.

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٦٥.

ب ـ أمّا إذا أريد من الأصل أصالة عدم ملكيّة الكافر لأمواله، أي أرجع الأصل إلى الأصل العدمي، فهو أيضاً غير صحيح؛ لأنّ الكافر يملك ماله بحكم السيرة العقلائيّة على الأقلّ، فإذا جاء دليلٌ على هدر مالكيّته، فالبحث يقع في هذا الدليل، لا في أصالة العدم كما هو واضح. كما في باب ملكيّة الإمام للأرض كلّها.

ولا يحتمل أن يكون المراد هنا هو أصل التخيير؛ لأنّ أصل التخيير يمكن أن يكون متصوّراً في باب قتل غير المسلم على قاعدة وجود خطابات توجب قتله إلا ما خرج بالدليل، كما قد يراه بعض الفقهاء، في حين نحن لا نملك دليلاً ولا قولاً يوجب إتلاف أموال غير المسلمين، حتى يدور الأمر بين الوجوب والحرمة، فنرجع لأصل التخيير.

الدليل الثالث: الاستناد إلى الإطلاقات والعمومات الآمرة بقتلهم[١]، فإنّها توجب سقوط حرمتهم مطلقاً في النفس وغيرها.

وهنا:

أ ـ إن أريد أنّ الأمر بالقتل دالّ بإحدى الدلالات الثلاث على جواز إتلاف أموالهم، فهو غير واضح؛ لإمكان التفكيك ـ عقلاً وشرعاً وعرفاً ـ بين هدر الدم وهدر حرمة المال، كما في القصاص وغيره، فمجرّد الأمر بالقتل لا يدلّ على جواز الإتلاف. نعم قد يدلّ شمول دليل القتل لكافّة الكافرين على أنّه لم يعد هناك مالكٌ لهذه الأموال، فيجوز إتلافها، إلا أنّ هذا أيضاً غير واضح؛ فإنّ هذه الأموال ـ في هذا الفرض ـ يمكن عودها لملكيّة المسلمين أو دولتهم أو لمصالح من هو غير مهدور الدم، فلا مبرّر لإتلافها من ناحية أنّ ذلك جناية على منافع ستعود للمسلمين أنفسهم، ومن ثمّ فدليل قتلهم جميعاً لا يصلح دالاً على إتلاف الأموال، وبخاصّة أنّ فيها الأراضي والحيوانات والمزروعات وغير ذلك.

ب ـ وإن أريد من هذا الدليل الاستناد إلى قانون الأولويّة[٢]، بالقول: إنّه إذا كانت نفوسهم مهدورة لا قيمة لها، فبطريق أولى لا حرمة لأموالهم.. فهو أيضاً غير واضح؛ لعدم صحّة الأولويّة هنا ـ كما مثّلنا في القصاص ونحوه ـ ولا سيما على تقدير عود هذه الأموال لمصالح المسلمين أو

---

(١) انظر: المصدر نفسه؛ وقضايا فقهيّة..: ٦٥.

(٢) ربما يُستوحى من كلمات ابن تيمية، مجموعة الفتاوى ٢٨: ٤٠٦.

لمصالح من هو غير مهدور الدم.

وعليه، فلا ملازمة بين الأمر بالقتل وهدر حرمة المال أو الترخيص في إتلافه، وخاصّةً أنّ النساء والصبيان والمجانين والشيخ الفاني و.. قد خرجوا عن دليل جواز القتل كما تقدّم؛ فلا يصحّ إجراء هذا الدليل في حقّهم وحقّ أموالهم، فهذا الدليل أخصّ من المدّعى.

بل لعلّه يمكن القول بأنّنا هنا لسنا أمام مجرّد طرفين هما: المسلم وغير المسلم. والمالُ ليس سوى أمراً متعلّقاً بغير المسلم، ونريد أن نعرف حكم المال من خلال معرفة حكم نفس غير المسلم المالك لهذا المال، بل العلاقة ثلاثيّة، وهو المسلم وغير المسلم والمال بما هي خيرات موجودة قائمة بصرف النظر عن مالكها، فسقوط حرمة غير المسلم في ذاته وملكيّته لأمواله لا يعني الترخيص ضرورةً في إتلاف الأموال، فقد تكون عبارة عن مزروعات وخيرات وأراضٍ وعمارات يستفاد بها للإنسانيّة ـ سواء المسلمون منهم وغير المسلمين من غير مهدوري الدم ـ فالترخيص في إتلاف كلّ ما هو مملوك لغير المسلمين لا تقف حدوده عند العلاقة مع غير المسلم، بل له حدود في العلاقة مع الحيوانات والنباتات والطبيعة والأعيان. ونحن هنا لا نتكلّم عن كأسٍ لزيد أو فراشٍ لعمرو، بل نتكلّم عن ملكيّات بحجم أمم وشعوب، فالأمر لا يقف عند حدّ المقاربة الحرفيّة لموضوع "مال غير المسلم".

الدليل الرابع: الاستناد إلى قوله تعالى: ﴿**وَلا يَطَأُونَ مَوْطِئاً يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلاً إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ**﴾ (التوبة: ١٢٠)، فقد استند إلى هذه الآية عددٌ من الفقهاء على أساس أنّها عامّة في الحضّ على إغاظة العدوّ والنيل منه. ومقتضى إطلاقها فعلُ أيّ وسيلةٍ تحقّق ذلك ولم يثبت بدليلٍ تحريمها، الأمر الذي يشمل ممتلكات المدنيّين، فتكون واضحة الدلالة على المطلوب[١].

ويمكن أن نسجّل على هذا الدليل إشكالاً رئيساً، وهو أنّ الآية ليست في مقام بيان شرعيّة هذه الخطوة أو تلك، وجواز هذا الأسلوب أو ذاك، وإنّما في مقام بيان الأجر على أصغر شيءٍ يفعله المجاهد عند الله سبحانه، ومعه فلا إطلاق فيها من هذه الناحية، فهي أشبه بقولنا: لكلّ

(١) انظر: السرخسي، المبسوط ١٠: ٣٢؛ وفتح الوهاب ٢: ٣٠١؛ ومغني المحتاج ٤: ٢٢٦؛ وبدائع الصنائع ٧: ١٢٧؛ وقضايا فقهيّة..: ٥٣ ـ ٥٤.

مُصلٍّ في كلّ حركة يقوم بها ألف ألف حسنة؛ فإنّه لا يصحّ الاستناد إلى هذا الكلام لإثبات جواز فعل أيّ حركة من المصلّي ما لم يثبت العكس بدليل؛ لأنّها ليست بصدد البيان من جهة شرعيّة هذه الحركة أو تلك، وإنّما تفرض هذا الأمر في مرحلة مسبقة وتريد هنا أن تؤكّد على مبدأ الثواب في هذا المضمار، فالاستدلال بالآية هنا في غير محلّه.

ولعلّ هذا ما قصده ابن حزم حين قال معلّقاً هنا: «وإنّما أمرنا الله تعالى أن نغيظهم فيما لم ينه عنه، لا بما حرّم علينا فعله»[١].

الدليل الخامس: قوله تعالى: **﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ..﴾** (الأنفال: ٦٠)، على أساس أنّ استخدام هذا الأسلوب في مواجهة الكافرين يعدّ نوعاً من العون عليهم، كما نقله الشافعيُّ عن أبي يوسف[٢]، واستند إليه صاحب الجواهر[٣]، فتكون الآية قانوناً عامّاً لاستخدام أيّ وسيلة ممكنة تحقّق العون على الكافرين وتحرز النصر والغلبة عليهم، إلا ما خرج بالدليل.

ويناقش هذا الدليل بما بحثناه مفصّلاً سابقاً، من أنّ الآية بصدد بيان مرحلة الاستعداد للحرب دون مرحلة الحرب نفسها، فهي تريد أن تطالِب المسلمين بالتجهزّ بالعدّة والعتاد، كي يقع ذلك موقع التأثير في نفوس الكافرين، لا أنّها تمثل قانوناً تشريعيّاً عاماً في جواز كلّ فعلٍ مع الكافرين حال الحرب إلا ما خرج بالدليل، ولا أقلّ من إجمال الآية من هذه الناحية.

٧.١.(٦ ـ ٧). مرجعية النصّ القرآنيّ الخاصّ (غزوة بني النضير)، تعليقات نقديّة

الدليل السادس: الاستناد إلى قوله تعالى في حقّ يهود بني النضير: **﴿..يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾** (الحشر: ٢)، فإنّ تخريب بيوت الكافرين بأيدي المؤمنين ضمن هذا السياق القرآني معناه أنّ للمؤمنين الحقّ في تخريب بيوت هذا الفريق، فتكون الآية دالّةً على جواز إتلاف الأموال حينئذٍ[٤].

(١) المحلّى ٧: ٢٩٥.

(٢) انظر: الأم ٧: ٣٧٥.

(٣) جواهر الكلام ٢١: ٦٦.

(٤) انظر: كتاب الأم ٤: ٢٧٣؛ ومنتهى المطلب (ط. ق) ٢: ٩٠٩؛ وفتح الوهاب ٢: ٣٠١؛ وقضايا فقهيّة..:

ويشهد لهذا أنّ كتب التاريخ والتفسير تؤكّد هذا التخريب ضدّ بني النضير بهدف إجلائهم عن المكان الذي هم فيه وقطع أملهم في العودة إليه.

إلا أنّ هذا الدليل ـ رغم شهرته هنا ـ غير واضح؛ وذلك أنّ الآية تحكي عن إحدى الغزوات التي حصل فيها ذلك، كما يؤكّد ذلك التاريخ ومعطياته، لكنّها لا تضع لنا قانوناً يُرجع إليه، فهي تمتدح فعلاً خاصّاً، لكنّها لا تحكي عن ملابسات هذا الفعل، فلعلّ العنوان الثانوي أو ضرورة الحرب وحفظ أمن المدينة التي تمثل أساس وجود المجتمع الإسلامي آنذاك فرضت هذا الأمر في تلك الغزوة، فجاءت الآية لتحكي عن هذا الواقع، فلا يمكن الاستناد إلى أيّ إطلاق في الآية من جهة بحثنا بالعنوان الأوّلي.

والذي يظهر من مطلع سورة الحشر وأطرافها أنّ الله تعالى قد حكم في حقّ بني النضير بالجلاء عن حيّهم في أحد أطراف المدينة المنوّرة جزاءً لهم على نقضهم العهد وتخطيطهم ـ كما قيل ـ لقتل رسول الله صلى الله عليه وآله، لذا قال تعالى: ﴿**وَلَوْلا أَنْ كَتَبَ اللهُ عَلَيْهِمُ الْجَلاءَ لَعَذَّبَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ**﴾ (الحشر: ٣). ولقضيّة إخراجهم سمّيت السورة بسورة الحشر؛ لأنّ الحشر هو إخراج الجماعة بإزعاج، وهذا كلّه يؤكّد أنّ حكم بني النضير كان مختلفاً عن سائر أحكام الحرب، لا من حيث أسباب النزول والملابسات التاريخيّة فحسب، بل من حيث المعطى الدلالي القرآني أيضاً، ولم يفعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله مع أحدٍ في حروبه، فبعد فتحه مكّة لم يطرد منها أحداً وكذا بعد سيطرته على الجزيرة العربيّة. فالترخيص في التعرّض لممتلكات المدنيّين في مورد الجلاء ـ لو فرضناه بعنوان أوّلي ـ لا يبرّر الترخيص في ذلك في مطلق الحرب، كما هو مفروض الادّعاء هنا، فيكون الدليل أخصّ من المدّعى من هذه الناحية، **ففقه الجلاء يُتوقّع تمييزُه عن فقه الحرب العام.**

بل ثمّة ما يوحي في قصّة بني النضير أنّ حيّهم يدخل تحت سلطان المسلمين، وأنّ المسلمين عبّروا في الحرب معهم بضرورة إخراجهم «من بلدنا»[1]، مما يدلّ على حكمٍ داخليّ خاصّ، أي

٤٧؛ ومغني المحتاج ٤: ٢٢٥ ـ ٢٢٦؛ وبدائع الصنائع ٧: ١٠٠.

(١) انظر: تفسير القمي ٢: ٣٥٩.

داخل الدولة، الأمر الذي يعزّز الخصوصيّة أيضاً.

يُضاف إلى ذلك أنّ تخريب المؤمنين لبيوتهم ربما كان بسبب كونها قلاعاً محصّنة لا يمكن دخولها إلا بتخريب بنائها، فكأنّ الآية تحمّلهم مسؤوليّة هذا التخريب فتنسبه إليهم.

وقد قال الطبرسي ـ موضحاً لنا بعض التوجّهات التفسيريّة والتاريخيّة هنا، والتي تكفينا بوصفها احتمالات: «(يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين) أي يهدمون بيوتهم بأيديهم من داخل، ليهربوا، لا أنّهم خربوا ما استحسنوا منها، حتى لا يكون للمسلمين، ويخربها المؤمنون من خارج، ليصلوا إليهم، عن الحسن..»[1]. ومع مثل هذه الاحتمالات التاريخية لا يصبح تخريب المؤمنين لبيوتهم سوى في سياق مقاتلتهم، لا في نفسه، بمعنى أنّ بيوتهم لكي نقاتلهم يجب أن يتمّ تخريبها لكونها حصوناً وإلا فلا يمكن الوصول إليهم، فلا يستنتج حكمٌ عام من مثل هذه الوقائع، بعد افتراض أنّ المقاتلة متوقّفة على التخريب، وليس التخريب مجرّد خيار يرى الحاكم صلاحه.

وعليه، فالاستناد إلى هذه الآية هنا غير صحيح، ويكفي فيه جعل مجمل هذه القرائن بمثابة عائق عن استنتاج الإطلاقات والعمومات في الدلالة القرآنيّة.

الدليل السابع: قوله تعالى: ﴿**مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ**﴾ (الحشر: ٥).

وكيفيّة الاستدلال بهذه الآية أنّ المراد باللينة فيها إمّا الشجر أو النخيل، وقد كان المسلمون ـ على ما جاء في أسباب النزول ـ قد قطّعوا بعض نخيل بني النضير التي كانت لهم في منطقةٍ بين المدينة وتيماء، يقال لها: البويرة ـ تصغير بؤرة أو بورة، أي حفرة ـ كما يقول ابن حجر[2]، فلما بلغ بني النضير هذا الأمرُ ندّدوا به، وقالوا لرسول الله صلى الله عليه وآله: إنّك تدّعي أنّك أتيت للإصلاح، فهل من الصلاح عقر الشجر وقطع النخل؟! فشقّ ذلك على رسول الله صلى الله عليه وآله والمؤمنين، فانقسموا فريقين: فريقٌ امتنع عن ذلك، وفريق قطعها، معتبراً أنّ في ذلك الغيظ لهم، فنزلت الآية كي تجيز للطرفين ما فعلاه من القطع والامتناع. بل جاء في بعض الروايات أنّ القطع كان اجتهاداً من

---

(١) مجمع البيان ٩: ٤٢٧.

(٢) فتح الباري ٧: ٢٥٦.

بعض الصحابة أقرّه الرسولﷺ وأنّ عدد النخلات التي قُطعت لم تتعدّ الستّ نخلات، وعليه فالآية واضحة في اعتبار القطع للأشجار أمراً مأذوناً به من قبل الله سبحانه وتعالى، مما يدلّ على الجواز[1].

بل يُستفاد من الآية أنّ الإذن الإلهي وتقطيع الأشجار كان بهدف النكاية بالكافرين وإلحاق الخزي والعار بهم، كما يشهد لذلك ذيلها: ﴿**وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ**﴾.

وقد نوقش الاستدلال بهذه الآية ـ ويمكن أن يناقش ـ بأمور، أبرزها:

أوّلاً: إنّ الآية لا تمثل قانوناً عامّاً في هذا السياق، بل غاية ما تفيد بيان جواز هذا الفعل في الجملة. وهذه القضيّة المهملة كما يمكن أن يكون معيارُها العنوان الأوّلي العام المرخّص، كذا يمكن أن يكون العنوان الثانوي أيضاً. ومن الواضح للمجوّزين والمانعين هنا جواز استهداف ممتلكات المدنيّين في بعض الحالات. ويعزّز ذلك النصوصُ الحديثيّة الدالّة على نهي رسول اللهﷺ عن قطع الأشجار، مما يعني أنّ غزوة بني النضير كانت لها ظروفُها وملابساتها من حيث موضوع الجلاء، وعليه، فكلّ ما قلناه ـ تقريباً ـ في التعليق على الدليل السابق يجري بعينه هنا لأنّ الآيتين تتحدّثان عن حربٍ واحدة.

وقفات نقاشية مع الشيخ محمّد أبو زهرة

ثانياً: ما ذكره الشيخ أبو زهرة، من أنّ المقطوع هنا لم يكن شجراً ولا نخيلاً، إنّما كان ثمراً، بمعنى أنّ المسلمين كانوا قطعوا ثمراً للأكل، فرخّص لهم القرآن في ذلك[2]، فتكون الآية أجنبيّةً عن بحثنا، وغاية الأمر أنّها تدلّ على جواز الأكل من ثمر الكافرين عند الضرورة، وهذا أمرٌ واضح لا نقاش فيه.

ومن الواضح أنّ هذا التفسير يختلف تماماً عن السائد في أوساط المفسّرين، وقد يعلّق عليه:

---

(١) انظر: المجموع ١٩: ٢٩٧؛ والمغني ١٠: ٥١٠ ـ ٥١١؛ وكشاف القناع ٣: ٥٤؛ وقضايا فقهيّة..: ٤٨ ـ ٤٩؛ وجواهر الكلام ٢١: ٦٦؛ وصحيح البخاري ٥: ٢٣؛ وابن العربي، أحكام القرآن ٤: ٢٠٩ ـ ٢١٠؛ والجامع لأحكام القرآن ١٨: ٦.

(٢) انظر: أبو زهرة، العلاقات الدوليّة في الإسلام: ١٠٧.

١ ـ إنّ هذا التفسيرَ يخالف روايات التاريخ وأسباب النزول جميعها، والتي تتفق ـ تقريباً ـ على أنّ القطع قد طال الأشجار دون الثمار، فكيف يمكن التوفيق بين هذا التفسير وبين هذه المعطيات التاريخيّة والحديثيّة؟!(١).

وهذه الملاحظة جديرة، غير أنّها موقوفة على أن لا يضع الشيخ أبو زهرة معطيات لغويّة في الآية تؤيّد تفسيرَه، وإلا فإنّ شواهد النزول والروايات أغلبُها ضعيف السند، ولا يهمّ أمره إذا لم ينسجم مع ظاهر تركيب الآية.

٢ ـ إنّ قطع الثمار للأكل لا ينسجم مع التعليل الملحوظ في الآية القرآنيّة، وهو قوله تعالى: ﴿**وَلِيُخْزِيَ الْفَاْسِقَيْنَ**﴾، فإنّ تناول الطعام بهدف سدّ الجوع لا يؤدّي إلى حصول حالة الخزي والعار لهم حتى يأتي التعليل المذكور، فالأنسب ـ انسجاماً مع التعليل ـ أن يكون المرادُ قطعَ الأشجار، كما هو معنى اللينة لغةً، دون قطع الثمار(٢).

وهذه الملاحظة مناسبة، وخاصّةً إذا علمنا أنّ المدينة المنوّرة ومزروعاتها ليست بالبعيدة جدّاً عن حصون بني النضير، مما يجعل مسألة الطعام متوفّرة بالنسبة للمقاتلين، فلا ضرورة شديدةً تفرض الحاجة للأكل من الثمار من الناحية العقلانيّة لتفسير المشهد.

٣ ـ إنّ كلمة "اللينة" ـ كما يظهر من كتب اللغة ـ تُطلق على النخيل، وإن ورد إطلاقها على التمر، ولعلّ تعبير القطاف أو الأكل كان أنسب من تعبير القطع، خصوصاً مع الإرداف بجملة: ﴿**قَائِمَة عَلَى أُصُوْلِهَا**﴾، فإنّ هذا يناسب النخلة نفسها في الترديد بين قطعها وإبقائها على أصلها مما يجعل تعبير "قائمة" هنا دالّاً.

وعليه، فمناقشة الشيخ أبو زهرة في غير محلّها، فالصحيح في المناقشة ما ذكرناه أوّلاً، منضماً إليه تمام ما أوردناه على الاستدلال بالآية السابقة؛ لأنّهما نزلتا في موضوع واحد.

٨.١.٧. مرجعيّة النصوص الحديثيّة الخاصّة (بني النضير، الطائف، خيبر، بدر..)

الدليل الثامن: الأحاديث الخاصّة، وأهمّها:

---

(١) انظر: قضايا فقهيّة..: ٤٩ ـ ٥٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٥٠.

الحديث الأوّل: خبر حفص بن غياث، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مدينة من مدائن الحرب، هل يجوز أن يرسَل عليها الماء أو تحرق بالنار أو تُرمى بالمنجنيق حتى يُقتلوا ومنهم النساء والصبيان والشيخ الكبير والأسارى من المسلمين والتجّار؟ فقال: «يفعل ذلك بهم، ولا يُمسك عنهم لهؤلاء، ولا دية عليهم للمسلمين ولا كفّارة..»(١).

وبقطع النظر عن مسألة القتل، فهي دالّة على جواز الإحراق وإرسال المياه والضرب بالمنجنيق، وهذا كلّه مؤدّ إلى إتلاف الأموال والمزروعات وغيرها، فتكون الرواية دالّة على جواز التعرّض للممتلكات المدنيّة، ولا سيّما مع التعبير بـ«المدينة»، مما يعني أنّ المعركة وقعت في المدن حيث السكّان المدنيّون.

إلا أنّ الرواية لا تشمل غير حال الضرورة؛ لأنّه قد فرض فيها حالة الجواز هذه مع وجود مسلمين في المدينة، وهذا في روحه يدخل في بحث التترّس، وهو غير جائزٍ إلا عند الضرورة القصوى، فلا يمكن التعميم من خلاله، هذا فضلاً عن معارضته لأكثر من عشرة روايات منعت قتل النساء والصبيان وأمثالهم، ومع ذلك فالرواية ضعيفة السند بالقاسم بن محمّد على ما سبق الحديث عنه مراراً، فقد ورد اسمه في كلا سندي الحديث. مضافاً إلى أنّه ربما يكون المراد من المدينة هنا ما يُشبه المدن العسكريّة، كالكوفة لحظة تأسيسها.

الحديث الثاني: خبر ابن عمر، أنّه قال: «حرّق رسول الله صلى الله عليه وآله نخل بني النضير وقَطَع، وهي البويرة؛ فنزلت: ﴿**مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللهِ**..﴾»(٢).

وقد اشتهر احتجاج فقهاء أهل السنّة بهذا الحديث، غير أنّه لا يحتجّ به؛ لأنّ أقصى ما يدلّ عليه هو الإخبار عن فعل النبيّ صلى الله عليه وآله، والفعلُ دليلٌ صامت لا يحكي عن حيثيّة صدوره أو تعميمه، فلعلّه صدر من باب الضرورة أو العنوان الثانوي. وأمّا ذكر الآية فيُجاب عنه بما أجبنا

(١) الكافي ٥: ٢٨ ـ ٢٩؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٦٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١٦، ح٢.

(٢) الشافعي، المسند: ٣١٩؛ ومسند ابن حنبل ٢: ٧ ـ ٨، ٨٠، ٨٦، ١٢٣، ١٤٠؛ وسنن الدارمي ٢: ٢٢٢؛ وصحيح البخاري ٣: ٦٧ ـ ٦٨، و٥: ٢٣، و٦: ٥٨؛ وصحيح مسلم ٥: ١٤٥؛ وسنن ابن ماجة ٢: ٩٤٨ ـ ٩٤٩؛ وسنن أبي داود ١: ٥٨٩؛ وسنن الترمذي ٣: ٥٤ ـ ٥٥، ٨١؛ و..

به عن الاستدلال بآيات الكتاب فيما تقدّم. يُضاف إلى ذلك ـ على نحو التأييد ـ أنّ المعطيات القرآنيّة وأغلب النصوص الحديثيّة والتاريخيّة تتحدّث عن قطع النخيل، فيما هذه الرواية تتحدّث عن التحريق. فكلّ ما قلناه في التعليق على آيات سورة الحشر يجري هنا بعينه، فإنّ الكلّ يحكي عن حربٍ واحدة.

الحديث الثالث: خبر عروة بن الزبير بن العوام، قال: حدّثني أسامة بن زيد: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان عهد إليه، قال: «أغِرْ على أُبْنى صباحاً، حرّق». قيل لأبي مسهر: أبنى؟ قال: نحن أعلم، هي يُبنى فلسطين»[١].

فهذا الحديث الذي استدلّ به جمعٌ من الفقهاء واضح الدلالة على الترخيص في الإحراق دون استثناء، إلا أنّ مشكلة الرواية بضعفها السندي، فقد ورد فيها صالح بن أبي الأخضر، وقد ضعّفه جماعة، فيما رآه أحمد بن حنبل معتبراً[٢]، ومعه يصعب الاستناد إلى هذا الخبر لوحده في المقام. فضلاً عن احتماليّة كونه حكماً ولائيّاً لعنوانٍ ثانوي ما دام في موردٍ خاصّ ما لم تتعاضد الموارد وتكثر.

الحديث الرابع: ما ورد من أنّه «أمر رسول الله صلى الله عليه وآله بقطع نخيل خيبر، ومرّ عمر بالذين يقطعون، فهمّ أن يمنعهم، فقالوا: أمر به رسول الله صلى الله عليه وآله، فأتاه عمر فسأله، فقال: نعم، قال: أليس الله وعدك خيبر؟ قال: بلى، فقال عمر: إذاً تقطع نخيلك ونخيل أصحابك؟! فأمر منادياً ينادي فيهم بالنهي عن قطع النخيل»[٣].

فهذا الخبر يؤكّد أمر رسول الله صلى الله عليه وآله بقطع نخيل خيبر، مما يكرّر في حياته حادثة قطع النخيل، سواء مع بني النضير أم في خيبر، فيرفع احتماليّة الحكم الأوّلي،وبخاصّة أنّ النبيّ أقدم على القطع من دون أن يشير بعد حواره مع عمر بن الحخطاب إلى مبرّره الثانوي في ذلك، فكأنّ ما أقدم عليه كان على الوضع الطبيعي، فلفت ابنُ الخطاب نظرَ النبيّ لمصلحةٍ تفرض التخطّي عن الحال

(١) سنن أبي داود ١: ٥٨٩؛ ومسند أسامة: ٣٩؛ وانظر: التمهيد ٢: ٢١٩؛ وشرح معاني الآثار ٣: ٢٠٨.
(٢) تاريخ ابن معين ١: ٥٢، و٢: ٢٢٣، ٢٢٧؛ والعجلي، معرفة الثقات ١: ٤٦٣؛ والنسائي، الضعفاء والمتروكين: ١٩٥؛ وضعفاء العقيلي ٢: ١٩٨ ـ ١٩٩، و٤: ١٤٢؛ والجرح والتعديل ٤: ٣٩٤ ـ ٣٩٥.
(٣) السرخسي، المبسوط ١٠: ٣٢؛ وشرح السير الكبير ١: ٥٥؛ والسيرة الحلبيّة ٢: ٧٣١.

الطبيعيّة مما يعزّز الحكمَ الأوّلي هنا.

إلا أنّ هذا الخبر يصعب الاعتماد عليه(١)**؛ وذلك:**

أوّلاً: إنّ التعبير «ونخيل أصحابك»، يفيد أنّ الأراضي كانت لعامّة المسلمين، وهذه قد تجرّ نقطة خلافٍ لصالح أبي بكر ضدّ فاطمة الزهراء، ولا سيّما أنّ هذه الرواية قد جاء فيها أنّ الذي تحدّث مع رسول الله هو أبو بكر، وليس عمراً، طبقاً لخبر الواقدي(٢).

ثانياً: إنّ الرواية لا تبيّن حيثيّة القطع، كلّ ما في الأمر تدلّ على أمرٍ نبويّ في حالة خاصّة، وفي مثل هذه الحال لا يصحّ الاستناد إليها للخروج بقاعدةٍ عامّة كما هو واضح، ولا سيما أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد عدل عن موقفه، الأمر الذي فسّره الشافعي بأنّه من باب السياسة وصلاحيّات الحاكم(٣)، فلماذا لم يكن الأمر الأوّل من باب حكم الحاكم حينئذ، وكان الأمر الثاني فقط كذلك؟! وقد بحثنا في نظريّة تاريخيّة السنّة وقلنا بأنّه لا أصل يرجع إليه مع احتمال التاريخيّة، ومعه فالاستناد إلى هذا الحديث غير صحيح.

الحديث الخامس: خبر المنجنيق الذي رواه غيرُ واحدٍ من محدّثي السنّة والشيعة، عن ثور بن يزيد وعليّ: «أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله نصب المنجنيق على أهل الطائف»(٤)، وقد ذكرت كتب السير أنّها كانت المرّة الأولى في الإسلام التي يُستخدم فيها المنجنيق، وهي آلةٌ حربية كان يضعون فيها الحجارة تارةً والنيران أخرى، ثم يرمونها في أرض العدو، تشبه المدافع في زماننا، فهذه الرواية تؤيّد استخدام المنجنيق لتدمير البيوت، خصوصاً مع التعبير بـ«أهل الطائف». وقد كان الشيباني أكّد أنّ المناطق التي استُهدفت بالمنجنيق لم تكن مستخدَمةً في القتال.

---

(١) قد يناقش بعضهم هذا الخبر بأنّه يدخل في سياق تصوير رسول الله صلى الله عليه وآله وكأنّه إلى هذا الحدّ من البساطة يقوم بقطع النخيل، مع علمه أنّها سوف تصبح ملكه وملك أصحابه. وهذا النوع من الروايات الذي يصوّر رسول الله ساذجاً ليس لديه من الحنكة شيءٌ لصالح تعظيم موقع بعض الصحابة ـ كائناً من كانوا ـ لا يحصل لنا وثوق بصدوره، ضمن سياق الخلافات بين الصحابة أنفسهم.

(٢) المغازي ٢: ٦٤٤.

(٣) انظر: الأم ٧: ٣٧٦.

(٤) دعائم الإسلام ١: ٣٧٦؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٤٢؛ وسنن الترمذي ٤: ١٨٦؛ ونصب الراية ٤: ٢٣٠؛ وسنن البيهقي ٩: ٨٤.

وهذا الحديث روته المصادر الإسلاميّة مرسلاً تارةً ومرفوعاً أخرى، فيصعب الاحتجاج به، فراجع مصادر روايته. فضلاً عمّا سوف نثيره لاحقاً من أنّ الحالات التي استهدف فيها النبيّ أموال المدنيين ـ مثل بني النضير وخيبر والطائف ـ ترجع لظروف خاصّة، من نوع أنّ الطرف الآخر يعيش في حصون يصعب اختراقها، وكان لا بدّ من إخضاعهم، الأمر الذي يجعل استهداف الممتلكات جزءاً لا مفرّ منه من تحقيق النصر الضروري.

الحديث السادس: خبر قطع مزروعات أهل الطائف، فقد ورد عن عروة بن الزبير أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله حاصر الطائف بضع عشرة ليلة، وقاتلته ثقيف بالنبل والحجارة، وهم في حصن الطائف، وكثرت القتلى في المسلمين وفي ثقيف، وقطع المسلمون شيئاً من كروم ثقيف ليغيظوهم بذلك، قال عروة: وأمر رسول الله صلى الله عليه وآله أن يقطع كلّ رجل من المسلمين خمس نخلات أو حبلات من كرومهم..»[١]. وفي زاد المعاد وغيره: «أنّ ثقيفاً سألوا رسول الله صلى الله عليه وآله أن يدعها لله وللرحم، فقال: إنّي أدعها لله وللرحم»[٢].

فهذا كلّه يشهد ـ وبخاصّة أنّ غزوة الطائف من الغزوات الأخيرة في حياة الرسول صلى الله عليه وآله ـ على جواز استخدام هذه السياسة في الحرب.

وهذه المرويّات كلّها مراسيل، وينالها مشكل الصمت في دلالات الأفعال، طبقاً لما تقدّم. كما يجري فيها ما أسلفناه آنفاً.

الحديث السابع: خبر الزهري، أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لما مرّ من أوطاس[٣] يريد الطائف، بدا له قصر مالك بن عَوف النَّصْري، فأمر به أن يُحرق»[٤]. وجاء الخبر عند الواقدي على الشكل الآتي: «ورأى رسول الله صلى الله عليه وآله يومئذ قصراً فسأل عنه فقالوا: هذا قصر مالك بن عوف. فقال: «أين مالك؟» قالوا: هو يراك الآن في حصن ثقيف. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من في قصره؟» قالوا: ما فيه أحد. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «حرّقوه»، فحرق من حين العصر إلى أن غابت الشمس[٥].

---

(١) راجع: سنن البيهقي ٩: ٨٤.
(٢) الطبقات الكبرى ٢: ١٥٨؛ وعيون الأثر ٢: ٢٣٢؛ والسيرة الحلبيّة ٣: ٨١؛ ونهاية الأرب ١٧: ٣٣٧.
(٣) هو وادٍ في ديار هوازن كانت فيه وقعة حنين.
(٤) شرح السير الكبير ١: ٥٤.
(٥) المغازي ٢: ٩٢٤ ـ ٩٢٥.

وقد استدلّ محمّد بن الحسن الشيباني بهذا الحديث على جواز تحريق البيوت غير المحاصرة وغير الداخلة في ساحة المعركة للكبت والإغاظة، حيث كان النصريُّ قائد الجيش في الطائف.

ولم يظهر لي ما يثبت وقوع هذه القصّة، فقد نُقلت قليلاً في بعض المصادر المحدودة ولا يوجد لها إسنادٌ ظاهر يمكن الركون إليه.

الحديث الثامن: **خبر جرير بن عبد الله البجلّي**، قال: كان بيتٌ في الجاهلية، يقال: ذو الخَلَصَة ـ بفتح الخاء واللام والصاد ـ والكعبة اليمانية والكعبة الشامية، فقال لي النبيّ ﷺ: «ألا تريحني من ذي الخلصة؟» فنفرتُ في مائة وخمسين راكباً فكسرناه، وقتلنا من وجدنا عنده[١]، فأتيت النبيّ ﷺ فأخبرته، فدعا لنا ولأحمس[٢]. وفي نصٍّ آخر لهذه الرواية: .. فكسرها وحرقها، ثم بعث إلى رسول الله ﷺ يخبره، فقال رسول جرير: والذي بعثك بالحقّ ما جئتك حتى تركتها كأنها جملٌ أجوف أو أجرب، قال: «فبارك في خيل أحمس ورجالها»، خمس مرات[٣].

وميزة هذا الحديث أنّ هذه الحادثة قد وقعت ـ كما يذهب إليه العيني[٤] ـ قبل وفاة رسول الله ﷺ بشهرين، مما يرفع فرضيّة النسخ التي ستأتي، كما أنّه لا توجد حالة حرب وإنّما اتخذ النبيّ ﷺ هذا القرار من عنده، وقد تعرّض لهذا الحديث بعضُ الفقهاء[٥].

وهذا الحديث قاصرٌ من حيث الدلالة؛ لأنّ ذا الخَلَصَة ـ كما قالوا ـ اسمٌ لصنمٍ كان موجوداً في ذلك البيت الذي دمّره المسلمون، وقد كانت قبيلة خشعم قد اتخذته لنفسها، كي تضاهي الكعبة فيحجّ الناس إليه، وكان مكانه في الطريق إلى اليمن. وهذا معناه أنّ الأمر لم يتخذ في أموال المدنيّين وإنّما لتدمير رمزٍ عباديٍّ للشرك يراد له الوقوف في وجه الكعبة، مما يحتمل الخصوصيّة جداً حينئذ، فيصعب الاستناد للخبر في مثل هذه الحال لأخذ قاعدة عامّة؛ وبخاصّة أنّ أموال البيوت الدينيّة ومراكز العبادة عادةً ما تُصبح من المال العام، دون المال الخاصّ، فتدخل في حالةٍ

(١) الظاهر أنّهم قتلوهم لمحاربة أولئك لهم، كما تفيده بعض المرويّات التاريخيّة.

(٢) هم بنو أحمس بن الغوث من قبيلة بَجِيْلَة إحدى قبائل العرب.

(٣) صحيح البخاري ٤: ٢٢ ـ ٢٣، ٣٨، و٥: ١١١ ـ ١١٢، و٧: ١٥٢؛ وصحيح مسلم ٧: ١٥٧؛ وسنن أبي داود ١: ٦٣٢؛ والنسائي، فضائل الصحابة: ٦٠؛ و..

(٤) انظر: عمدة القاري ١٤: ٢٦٩.

(٥) انظر ـ على سبيل المثال ـ: نيل الأوطار ٨: ٧٦.

استثنائيّة، وغايته يصبح الدليل أخصّ من المدّعى بكثير.

الحديث التاسع: بعض فقرات الدعاء لأهل الثغور الوارد عن الإمام زين العابدينعليه السلام، حيث جاء فيه: «اللهم عقّم أرحام نسائهم، ويبّس أصلاب رجالهم، واقطع نسل دوابهم وأنعامهم، لا تأذن لسمائهم في قطر، ولا لأرضهم في نبات.. اللهم وامزج مياههم بالوَبَاء، وأطْعِمَتَهم بالأدواء، وارم بلادهم بالخُسوف، وألِحَّ عليها بالقذوف (القذف)[1]، وأفرعها بالمُحُول[2]، واجعل مِيَرَهم في أَحَصِّ أرضك[3]، وأبعدها عنهم، وامنع حصونَها منهم، أصبهم بالجوع المقيم والسُّقم الأليم..»[4].

والجواب ـ بقطع النظر عن بحث سند الصحيفة، وقد تعرّضنا له بالتفصيل فيما مضى ـ فإنّ غايته الدعاء عليهم بأن يفعل الله بهم ذلك، وهذا ليس بدليلٍ على أنّه يجوز لنا فعل ذلك، فهو تماماً كدعاء نوحٍ على الكافرين وأن لا يترك الله منهم على الأرض ديّاراً، فليس دليلاً لنا للترخيص بفعل ذلك من قبلنا.

الحديث العاشر: ما جاء في تجفيف الآبار وقطع المياه، ومنه ما جاء في كتب السير من نزوله صلى الله عليه وآله بأرض بدر، وقد أشار عليه الحَبَاب بن مُنذر ببناء حوض على أحد آبار بدر من ناحية المسلمين، وتغوير مياه سائر الآبار، حتى لا يشرب المشركون ويشرب المسلمون، بل جاء في سنن البيهقي منقولاً عن علي عليه السلام أنّه قال: «أمرني رسول الله صلى الله عليه وآله أن أغوّر ماء آبار بدر»[5]، وما جاء في محاصرة أهل خيبر حيث جاء أنّ الرسول قد اقتُرح عليه قطع المياه عنهم حتى يتركوا القلاع بعد حصارٍ طويل.

وهذا الحديث الذي استدلّ به بعض الفقهاء، لا يدخل ضمن بحثنا هنا؛ لأنه يتعلّق بقطع المياه عن الجيش المقابل أو عن نفوس الجيش والمدنيّين في داخل الحصون لا بهدف موتهم، بل

---

(١) لعلّ المراد هو رمي بلادهم بأنواع البلايا المقذوفة عليهم.

(٢) لعلّ المراد هو فرّقها بالجدب الذي هو المحل، وجمعه محول؛ لأنّه عندما يضرب الجفاف تتفرّق الناس عن تلك الديار وتهاجر نحو مواطن الماء.

(٣) لعلّ المراد هو جعل طعامهم وهو المير في الأراضي التي يقلّ فيها العشب والزرع والنبات.

(٤) الصحيفة السجادية (الأبطحي): ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٥) السنن الكبرى ٩: ٨٤؛ وكنز العمال ١٠: ٤٠٠.

بهدف إخراجهم، لا باستهداف ممتلكات المدنيين، إلا إذا ثبت أنّ هذه الآبار كانت ملكاً لأشخاص بأعيانهم ليس لهم علاقة بالحرب.

والذي نخرج به من مراجعة هذا الدليل الثامن بأحاديثه كلّها أنّ أغلب هذه الأحاديث ضعيف السند، وبعضها ـ كخبر حفص ـ واضح في الإشارة إلى حالة الضرورة القصوى، وجميع هذه الروايات تحكي عن أوامر نبويّة خاصّة موجّهة إلى هذه السريّة أو تلك في هذه القصّة أو تلك، ومعه لا نعرف حيثيّات صدور هذه الأوامر العسكريّة الخاصة، ولا سيّما أنّ عدد الحوادث التي حكت عنها هذه الروايات هي حادثة بني النضير، وأبنى، وخيبر، والطائف، وذو الخلصة، فيما غزوات النبيّ صلى الله عليه وآله وحروبه بالعشرات كما نعرف، إضافة إلى اشتراك بني النضير وخيبر والطائف بخصوصيّة عدم إمكان النصر الذي يحتاجه المسلمون جدّاً إلا بذلك نتيجة كونهم محصّنين في قلاع، فاحتمال الخصوصيّة في هذه الأوامر العسكرية الموردّية حيث لا إطلاق فيها واردٌ جداً، وبخاصّة في باب العسكر وإدارة الجيش؛ من هنا يصعب جداً الاستناد إلى هذه الروايات في المقام خصوصاً على بحثنا الذي أشرنا إليه فيما تقدّم حول تاريخيّة السنّة، وعلى الأخصّ بعد كون أكثرها لم يرد في المصادر الشيعيّة ولا في الصحيحين عند أهل السنّة.

٧.١.٩. المرجعيّة المقاصديّة في الترخيص، ملاحظة ونقد

الدليل التاسع: الاستناد إلى سلامة المقصد الشرعي، فإنّ التعرض لأموال المدنيّين لم يكن سوى لمقصدٍ صحيح، وهو إضعاف الكافرين وكسر شوكتهم، وقد استدلّ بذلك أبو يعلى الفراء في الأحكام السلطانيّة وغيره، فصحّة المقصد الشرعي تصحّح الفعل[1].

وهذا الكلام غير صحيح؛ فإنّ حفظ النفوس والأموال مقصدٌ أيضاً بناء على حرمة الإنسان نفساً ومالاً إلا ما خرج بالدليل، فالمورد من تعارض المقاصد الذي يخضع لمثل قانون التزاحم أو لقوانين تعارض المقاصد التي ألمحنا إليها في كتاب "الاجتهاد المقاصدي". يُضاف إليه ما ذكرناه غير مرّة من أنّ قاعدة سلامة المقصد لا تكفي لتبرير الوسائل، إلا اذا ثبت مسبقاً إباحة هذه الوسائل، والبحث في هذا الموضوع هنا، فهذا الدليل يحوي مصادرة على المطلوب.

(١) انظر: قضايا فقهيّة..: ٦٥.

٧.١.١٠. نصوص الحصار العسكري والاقتصادي، نقد محاولة د. حسن أبو غدّة

الدليل العاشر: ما ذكره الدكتور حسن أبو غدّة، من الاستناد إلى النصوص التي تدلّ على جواز محاربة الكافرين باستخدام أسلوب الحصار العسكري والاقتصادي، بغية المنع من تطويل أمد الحرب فيخضعوا حينئذ، وقد قال تعالى: ﴿.. **فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ**..﴾ (التوبة: ٥)، حاثّاً على محاصرتهم. وكذا محاصرة النبيّ صلى الله عليه وآله ليهود المدينة على التوالي: بني القينقاع، ثمّ بني النضير، ثمّ بني قريظة، ثمّ خيبر، ثمّ حصاره على أهل الطائف. ومدحه صلى الله عليه وآله ما فعله ثمامة بن أُثال الحنفي حيث منع الحنطة التي كان يرسلها قومه ـ بنو حنيفة ـ إلى قريش إلى أن يأذن رسول الله صلى الله عليه وآله، واعتراض رسول الله صلى الله عليه وآله قوافل قريش المتّجهة إلى الشام قبل معركة بدر، وغيرها من الأحداث والوقائع؛ فهذه كلّها تؤكّد أنّ سياسة الضغط الاقتصادي والحصار ـ وهما يُلحقان الضرر بالمدنيّين ـ جائزة إذا كان في ذلك مصلحة المسلمين، فيُفهم منه ـ بوحدة المناط والعلّة ـ جواز استهداف أموال المدنيّين في الحرب[1].

والجواب إنّ جملة من أحداث الحصار مما كانت تقتضيه ضرورة الحرب؛ إذ بدونه ستبقى الحرب إلى ما لا نهاية، فلنتصوّر أنّ المسلمين أحاطوا بجيشهم بني النضير والقينقاع وقريظة وخيبر والطائف، وجلس أهل هذه الحصون والقلاع فيها، ولا يقدر المسلمون على الدخول إليهم، وفي مقابل ذلك يسمحون لهم بالخروج والتزوّد بما يريدون. إنّ معنى ذلك الهزيمة في الحرب، إذ لن يكون هناك إمكانيّة لمحاربتهم وهم في الحصون، ومن ثمّ سيظلّون كذلك حتى النهاية يكيدون للمسلمين دون أن يقدر المسلمون على فعل شيءٍ في حقّهم، من هنا فرضت ضرورات الحرب محاصرتهم فإنّها الوسيلة المدنيّة الأقلّ حدّة لدفعهم إلى الجلاء أو النزول على ما يريده المسلمون، وحماية أمن الدولة الإسلاميّة من وجودهم، فهذه الأحداث مختصّة بحال الضرورة عندما نفهمها في سياقها التاريخي.

أمّا سائر الحوادث الأخرى، فمع كونها جزئيّةً موردية، لا نُحرز ـ لو ثبتت ـ حيثيّة الحدث

(١) انظر: المصدر نفسه: ٦٦.

والأمر فيها، فيصعب أخذ قاعدة منها حينئذ.

كما أنّ هذه الأدلّة ـ في معظمها ـ تختص ّ بالممتلكات المدنيّة التي تُضرب في ساحة المعركة، ولا تشمل الأهداف المدنيّة التي لا تدخل في المعركة، إلا في مثل بعض الأدلّة كخبر قصر النصري في أوطاس على طريق الطائف.

والذي يمكن استنتاجه من الأدلّة الخاصّة هو عدم قيام دليل يركن إليه يفيد جواز استهداف ممتلكات المدنيّين في الحرب، إلا على مستوى الضرورة والعنوان الثانوي الذي يرجع فيه إلى من له ولاية الأمر على السلم والحرب، ومع عدم قيام الدليل الخاصّ يُفترض الرجوع إلى ما تقتضيه القاعدة من أصالة هدر مالكيّة الكفار أو أصالة الحرمة في هذا المجال وأمثال ذلك.

لكن وقبل البتّ في الرجوع إلى القاعدة، لا بدّ من دراسة أدلّة الاتجاه الثاني المخالف للمشهور، والذي يذهب إلى عدم جواز التعرّض لممتلكات المدنيّين، لنرى الأدلّة الخاصّة ونقوّمها إن شاء الله.

٢.٧. المنع عن إتلاف أموال المدنيّين، الشواهد والمعطيات

نُسب هذا القول إلى الأوزاعي، والليث بن سعد، وأبي ثور، وابن حنبل في إحدى الروايتين عنه، كما نُسب إلى بعض الصحابة مثل أبي بكر، وعبد الله بن مسعود[١].

والذي يظهر من أدلّة هذا الفريق المحرِّم للإتلاف، سواء كان المتلَف جماداً أم حيواناً، هو الآتي:

١.٢.٧. قاعدة تحريم الإفساد وإهلاك الحرث والنسل

الدليل الأوّل: الاستناد إلى قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ**﴾ (البقرة: ٢٠٥)، فقد نزلت هذه الآية ـ كما ذكر الطبري[٢] ـ في الأخنس بن شُرَيق الذي تظاهر بالإسلام، ثم غدر بالمسلمين، فأحرق زرعهم وعقر حميراً لهم،

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: بداية المجتهد ١: ٣٠٩؛ والمغني ١٠: ٥٠٧.

(٢) جامع البيان ٢: ٤٢٥ ـ ٤٢٦، ٤٣١.

وأفسد في الأرض، فنزلت هذه الآية.

وكيفيّة الاستدلال بالآية أنها تذمّ الإنسان الذي إذا أعطي سلطةً في الأرض أفسد فيها وأهلك الحرث والنسل، فقتل روح الحياة في الناس والمجتمع. واستهدافُ أموال المدنيّين في الحرب من الذين لا علاقة لهم بالقتال هو نوعٌ من إهلاك الحرث والنسل، فيكون محرّماً بمقتضى هذا الذمّ الشديد في الآية.

وقد عُدّ هذا الدليل من أهم أدلّة هذا الفريق، كما ذكر بعضٌ[1].

وقد نوقش الاستدلال بالآية أنّها غير واردة في الحرب المشروعة بين المسلمين وأعدائهم، وإنّما تنهى عن هذا الإتلاف للأموال بغير حقّ وعلى وجه الظلم والعدوان بهدف التخريب لا غير، لا من مصلحةٍ تقع في هذا الإتلاف ونحوه[2].

إلا أنّ هذا الإشكال يواجه مشكلة أنّ الآية وإن لم تنزل في الحرب، إلا أنّ فيها لساناً إطلاقيّاً، حيث تتحدّث عن ظاهرةٍ لا عن فرد، وهي ظاهرة سلوك من يملك السلطة في الأرض سبيلاً إفساديّاً، بحيث يهلك الحرث والنسل، أي يتعدّى على الخلق والزرع فيتلفهما، وقد علّلت الآية بأنّ الله لا يحبّ الفساد، وهذا معناه أنّ إهلاك الحرث والنسل بنفسه ظاهرة إفساديّة، إلا إذا قام دليل على جوازها في هذا المورد أو ذاك، فتكون خارجةً للعنوان الطارئ أو للدليل المخصّص، وتكون الآية على وزان قوله تعالى متحدّثاً عن بني إسرائيل: ﴿.. **قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ**﴾ (الأعراف: ١٢٩).

وعليه، فهذه الآية مبدأ في السلطة في الإسلام تقضي بأن لا يصير الحاكم مهلكاً للحرث والنسل، ما لم يقم دليل على الاستثناء الذي يؤكّد القاعدة، فلا بأس بدلالتها، فنحن لو طبّقنا نظريّة القائلين بجواز استهداف أموال المدنيّين مطلقاً، ولا سيّما على وفق القاعدة، فسوف نجيز إهلاك الحرث والنسل، كحرق المزروعات، وتسميم المياه، وهدم المباني، وقطع الطرقات، وقتل الدوابّ والحيوانات، وما شابه ذلك، ولو من غير ضرورة قاهرة، فكيف لا يصدق على مثل ذلك إهلاك الحرث والنسل، ما لم يطرأ عنوان ثانوي في موردٍ هنا أو حالةٍ هناك؟!

---

(١) انظر: المغني ١٠: ٥٠٦؛ وقضايا فقهيّة..: ٢٨.

(٢) انظر: قضايا فقهيّة..: ٢٩.

وهذه الآية من أهمّ الآيات التي يمكن الاستدلال بها على مسألة استخدام أسلحة الدمار الشامل، وسيأتي الحديث عنها هناك بإذن الله.

وإذا قيل: إنّ استهداف ممتلكات المدنيّين في الحرب إنّما هو لمصلحة الحرب، دون محض الإتلاف والتخريب، **فإنّ الجواب** هو أنّ مصلحة الحرب عنوانٌ شامل لمطلق المنفعة الراجعة للجيش وغيره، وهو غير عنوان الضرورة وحاجة الحرب، فالمصلحة غير الحاجة، وما نجيز فيه استهداف أموال المدنيّين هو الحاجة دون المصلحة، فإنّ الكمال الزائد والإغاظة من المصالح لا من الحاجات، **فالتمييز في فقه الحرب بين المصلحة والحاجة عنصرٌ أساس في فهم فقه الحياة المدنيّة في باب الجهاد**.

٢.٧.(٣.٢). النصوص الحديثيّة الخاصّة، ونصوص تحريم قتل الحيوان لغير الأكل

الدليل الثاني: الروايات والأحاديث الخاصّة في جملة موارد، وأبرزها:

الحديث الأوّل: **صحيحة جميل بن دراج وأبي حمزة الثمالي** المتقدّمة في وصايا رسول الله صلى الله عليه وآله لأمراء السرايا، حيث جاء فيها: «.. ولا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا صبياً، ولا امرأةً، ولا تقطعوا شجراً إلا أن تضطرّوا إليها..»[1].

والرواية واضحة في أنّ هذه الوصايا كانت تكراريّة مع كلّ سريّة، وهي ذات طرق سنديّة خمس، ثلاث منها تامّ، معزّزة بنصوص أخرى كما تقدّم. ودلالتُها واضحة على نظريّة الضرورة، وهي نصٌّ لفظي ذو دلالة أقوى في العادة من دلالة الفعل كما حقّق في علم أصول الفقه.

الحديث الثاني: **خبر مسعدة بن صدقة**، عن أبي عبد الله عليه السلام في وصايا رسول الله صلى الله عليه وآله، أنّه قال: «.. ولا تقتلوا وليداً ولا متبتلاً في شاهق، ولا تحرقوا النخل، ولا تغرقوه بالماء، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تحرقوا زرعاً؛ لأنّكم لا تدرون لعلّكم تحتاجون إليه، ولا تعقروا من البهائم مما يؤكل لحمه إلا ما لا بدّ لكم من أكله..»[2].

وهذه الرواية أوسع دلالةً من سابقتها من جهة وأضيق من جهة أخرى، فهي تنهى عن إغراق

---

(١) الكافي ٥: ٢٧، ٣٠؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٣٨؛ والمحاسن ٢: ٣٥٥.

(٢) الكافي ٥: ٢٩؛ ودعائم الإسلام ١: ٣٦٩؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٣٨.

النخل وحرقه وحرق الزرع وعقر البهائم، وهذا ما لم يرد في الرواية السابقة، إلا أنّ جهة التضييق في هذه الرواية أنّها علّلت عدم إحراق الزرع باحتمال الحاجة إليه من جانب المقاتلين أنفسهم. وهذا يعني أنّ التحريم لم يكن بملاك حرمة مال الكافر المدنيّ أو الأموال المدنيّة، بل بملاك مصلحة الجيش، وهذا تعليلٌ بأمرٍ عارض، فلو كانت ملكيّاتهم ذات حُرمة لناسب التعليل بها. كما أنّ الرواية خصّت الشجرة بالمثمرة، فيما التنكير في الرواية السابقة يعطي دلالة على الشمول لمطلق الشجرة، سواء كانت مثمرة أم غير مثمرة.

ولولا ضعف سند هذه الرواية لأخذناها مقيِّدة للأولى من حيث كشفها عن الملاك، وهي حاجة الجيش، لكنّها ـ كما تقدّم ـ غير تامّة سنداً بجهالة مسعدة بن صدقة.

وهاتان الروايتان لا تشملان ـ بمقتضى دلالتهما ـ تمام الأموال المدنيّة، بل هما مختصّتان بالأشجار والنخيل والزرع والبهائم، فيُقتصر على هذا المقدار فيهما، ولا يحرز التعدّي، إلا بإلغاء الخصوصيّة.

الحديث الثالث: ما نسبه السرخسي للأوزاعي من أنه استدلّ بالحديث القائل: «أوحى الله تعالى إلى نبيٍّ من أنبيائه: من أراد أن يعتبر بملكوت الأرض، فلينظر إلى ملك آل داود وأهل فارس، فقال ذلك النبيّ: أمّا أهل داود فهم أهلٌ لما أكرمتهم به، فمن أهل فارس؟ فقال: إنّهم عمروا بلادي، فعاش فيها عبادي»[١].

وتقريب الاستدلال بهذا الحديث أنّه يمتدح إعمار الأرض ليعيش فيها الناس، مما يعني أنّ تخريب الأرض ـ والذي يكون بهدر أموال الناس ـ مذمومٌ عند الله تعالى.

وهذه الرواية ـ بقطع النظر عن أنّ مدح إعمار الأرض لا يدلّ على تحريم التخريب، ولا سيما أنّه لا توجد صيغة أمر أو نحوه في مسألة الإعمار فيها ـ ضعيفة السند للغاية؛ إذ لا وجود لها في مصادر الحديث الشيعيّة ولا السنيّة. نعم، عثرت عليها ـ باختلافٍ بسيط ـ في ذكر أخبار أصبهان[٢]، ولعلّ السرخسيَّ (٤٨٣هـ) أخذها من الأصبهاني (٤٣٠هـ)، إضافة إلى عدم ذكر سندٍ لها إطلاقاً، إلا في ذكر أخبار إصبهان، فهي هناك مرويّة عن ابن عباس، لا عن رسول

(١) شرح السير الكبير ١: ٤٣.

(٢) ذكر أخبار إصفهان ١: ١٢.

الله صلى الله عليه وآله، فلا تكون حجّةً.

الحديث الرابع: خبر معمر، عن ابنه طاووس، عن أبيه، قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن عقر الشجر ـ أي إتلافه ـ فإنّه عصمةٌ للدواب في الجدب»[١]. وقد ذكر هذا الحديث دليلاً هنا ـ وإن ناقشه ـ الدكتور أبو غدّة[٢].

ودلالة الحديث واضحة في باب الشجر، ولا يحرز التعدّي منه إلى غير الأشجار، إلا لو تمّت معايير إلغاء الخصوصيّة.

وقد نوقش الاستدلال بهذا الحديث من وجهين:

الأوّل: وجهٌ دلالي بحمل النهي عن عقر الشجر على الإتلاف المحض الذي لا مصلحة فيه[٣].

وهذا الوجه في المناقشة لا شاهد له في الرواية، إلا إذا قصد الجمع بهذه الطريقة بين نصوص المنع ونصوص الترخيص، وسيأتي.

الثاني: إنّ الخبر مرسل؛ لأنّ طاووس بن كيسان اليماني راوي الخبر من التابعين، وقد مات عام مائة وستّ للهجرة، كما نصّ على ذلك ابن حجر، وهذا معناه أنّه لم يكن صحابياً، فكيف عرف بهذا النهي، مع أنّ بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وآله واسطة واحدة على الأقلّ؟!‏[٤]. هذا مضافاً إلى أنّ طاووس اليماني مجهول في المصادر الشيعيّة، وقد ذكر في أصحاب السجّاد[٥]، بل هناك حديث في صحّة سماعه من عائشة، فضلاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

وبصرف النظر عن هاتين المناقشتين يمكن ذكر مناقشة ثالثة، وهو أنّ الرواية دلّت على صدور النهي من رسول الله صلى الله عليه وآله عن عقر الشجر، ولا نعرف هل هذا النهي كان متواصلاً أم أنّه صدر لمرّة واحدة؟ ومعه لا يحرز كونه من باب الحكم المتواصل حينئذٍ فلعلّه لمصلحة، ولا سيّما أنّه ذكر قضيّة حاجة الدواب في الجدب إلى الشجر، مما يعني أنّه حيث لا ابتلاء بحاجة الدواب هذه

---

(١) الصنعاني، المصنّف ٥: ٢٠١.

(٢) انظر: قضايا فقهيّة..: ٣١.

(٣) انظر: المصدر نفسه.

(٤) انظر: المصدر نفسه؛ وحول وفاة طاووس انظر: تاريخ خليفة بن خياط: ٢٦٣؛ وتهذيب التهذيب ٥: ٩.

(٥) انظر: الطوسي، الرجال: ١١٦؛ ورجال ابن داود ١١٢؛ ومعجم رجال الحديث ١٠: ١٦٩، رقم: ٥٩٩٤.

يكون قطع الشجر جائزاً، فليس تحريمه بعنوانه حينئذ، بخلاف خبر وصايا الرسولﷺ، فهو يدلّ على مواصلة تكرار هذه التوجيهات في حروبهﷺ، كما لا ذكر في الخبر للحرب، فلعلّه مطلقٌ يقيَّد بأخبار الترخيص في الحرب.

الحديث الخامس: خبر ثَوبَان ـ مولى رسول اللهﷺ ـ **أنّه سمع رسول الله**ﷺ يقول: «من قتل صغيراً أو كبيراً، أو أحرق نخلاً، أو قطع شجرة مثمرة، أو ذبح شاةً لإهابها ـ أي جلدها ـ لم يرجع كفافاً»[1]. والمراد أنّه لم يرجع خالياً من الذنوب والمعاصي، بل محمّلٌ بها.

ولعلّه إلى روح هذا النصّ يرجع كلامُ ابن مسعود حيث جاء في الأثر: «أنّه قدم عليه ابن أخيه من غزاةٍ غزاها، فقال له: لعلّك حرقت حرثاً؟ قال: نعم، قال: لعلّك غرقت نخلاً؟ قال: نعم، قال: لعلّك قتلت امرأةً أو صبياً؟ قال: نعم، ليكن غزوك كفافاً»[2].

فهذان الحديثان دالان على وجود مسؤوليّة أمام الله تعالى لو أقدم الإنسان على حرق النخل أو قتل الحيوانات أو قطع الأشجار أو.. فيكونان دالّين على المطلوب في المقام، بعد حمل النماذج المذكورة فيهما على المثاليّة.

إلا أنّ هذا الاستدلال مشكل؛ وذلك:

أ ـ إنّ النصّ المنقول عن ابن مسعود لا يمكن الاستناد إليه؛ إذ لعلّه اجتهادٌ من الصحابي، واجتهاده وسنّته ليسا بحجّة كما بحثناه في أصول الفقه، ما لم يصل إلى حدّ تبلور سيرة متشرعيّة كاشفة، فحتى لو صحّ خبر ابن مسعود سنداً ـ وهو مرسلٌ جداً ـ لا ينفع على مستوى الدلالة، وبخاصّة أنّ الطرف الآخر ـ كما قيل فعلاً[3] ـ قد لا يقبل في الجمع بين نصّ ابن مسعود، وأدلّة القول بالجواز، سوى بتقديم المنقول عن رسول اللهﷺ على المنقول عن سائر الصحابة، كما يفعل ابن حزم الأندلسي.

ب ـ إنّ الخبر المرويّ عن رسول اللهﷺ ضعيف السند من أكثر من جهة، فمضافاً إلى إرساله؛ حيث ورد في طريقه من لم يذكر اسمه، وإنّما عبّر عنه بالشيخ فقط، ورد فهي اسم ابن

---

(١) مجمع الزوائد ٥: ٣١٧؛ وكنز العمال ١٥: ٣٥؛ وسبل الهدى والرشاد ٩: ١١٩؛ ومسند ابن حنبل ٥: ٢٧٦.

(٢) المغني ١٠: ٥٠٦؛ والشرح الكبير ١٠: ٣٩١.

(٣) انظر: قضايا فقهيّة..: ٣٨ ـ ٣٩.

لَهِيْعَة، وهو رجلٌ فيه كلام حول وثاقته[1] لا نخوض فيه الساعة، ومعه يصعب الاستناد إليه منفرداً لبناء حكم شرعي.

وأما ما ذكره بعضهم[2] من أنّ هذين الخبرين يُحملان على الإتلاف لا لمصلحة الحرب، فهذا لا شاهد له من الروايات ولا قرينة، ولا سيما بعد أن ذكرنا الفارق بين المصلحة والحاجة.

الحديث السادس: ما نقله السرخسي عن الأوزاعيّ، في خبرٍ عن عليّ عليه السلام أن من جملة وصايا رسول الله صلى الله عليه وآله لأمراء السرايا النهي عن قطع الشجر وتخريب العامر من الأرض وعقر الشياه والبعير، وحرق النخل و..

لكنّ الظاهر ـ حسبما ذكر بعضهم[3] ـ أنّه لم يُعثر على هذا الحديث فيما نقله الأوزاعي، فلا أقلّ يكون مرسلاً. وليس من البعيد الخلط بينه وبين وصيّة أبي بكر لجيش الشام، والآتية بإذن الله.

والمتحصّل من تمام الروايات الخاصّة في الباب ثبوت رواية واحدة، هي صحيحة جميل مؤيّدة بسائر الروايات البالغ عددها خمس، وصحيحة جميل وأبي حمزة تنهى فقط عن قطع الشجر إلا عند الضرورة، فإذا حصل وثوق بالصدور، ولا سيّما مع نصوص التأييد، كانت تامّة حينئذ. وهذا الوثوق لن يحصل إلا بعد رصد حلول التعارض بين دليل المؤيّد المجوّز، والمانع الرافض.

نصوص تحجريم قتل الحيوزان لغير أكله

الدليل الثالث: ما جاء في جملة من الروايات الشيعيّة والسنيّة من النهي عن ذبح الحيوان إلا إذا أُريد أكله، حيث يتمسّك بإطلاقها لتشمل حيوانات العدوّ غير المستخدمة في الحرب[4].

وهذه الروايات ـ بقطع النظر عن استعراضها والنظر في أسانيدها، وكثير منها ضعيف ـ ظاهرة في قتل الإنسان حيوان نفسه المملوك له، الأمر الذي يدخل الموضوع في سياق مسألة الإسراف المحرَّم، ولا يحرز تعدّيها بعنوانها قاعدة عامة في التعامل مع الحيوانات. مضافاً إلى

(١) انظر: مجمع الزوائد ٥: ٣١٧.
(٢) انظر: قضايا فقهيّة..: ٣٢، ٣٩.
(٣) انظر: المصدر نفسه..: ٣٧ ـ ٣٨.
(٤) انظر: المغني ١٠: ٥٠٩.

اختصاصها بذي الروح فيكون الدليل أخصّ من المدّعى، إلى جانب وجود قيد العبثيّة وبغير حقّ في بعضها، كما في روايات قتل العصفور، فراجع.

٤.٢.٧. وصيّة أبي بكر لجيش الشام، تقويم ومناقشات

الدليل الرابع: وهو من أهمّ مستندات الفريق المانع عن إتلاف أموال الكافرين المدنيّين غير المستخدَمة في الحرب، وهي وصية أبي بكر لجيوشه إلى الشامّ، حيث مشى مع قائد الجيش يزيد بن أبي سفيان، وقال له: «يا يزيد، لا تقتل امرأةً، ولا صبياً، ولا كبيراً هرماً، ولا تقطعنّ شجراً مثمراً، ولا تخربنّ عامراً، ولا تعقرنّ شاةً ولا بعيراً إلا لمأكلة، ولا تحرّقن نخلاً ولا تغرّقنه..»[١].

وقد جاءت هذه الوصية بعدّة صيغ متقاربة في المعنى، فمكان النخل ورد النحل وهكذا و..

والوصية واضحة الدلالة على المطلوب، وهو نصّ واضح وصريح وقويّ، ولا سيّما تعبير «تخريب العامر»، فإنّ له دلالة عموميّة ممتازة لصالح الفريق المانع.

هذا، وقد نوقش الاستدلال بهذه الوصيّة في التراث الفقهي السنّي بعدّة مناقشات، نتعرّض لها، ونضيف عليها:

المناقشة الأولى: إنّ الوصية ضعيفة السند ـ وقد تقدّم ـ وذلك بالإرسال، بل نقل البيهقي عن أحمد بن حنبل أنّ هذا الحديث منكر[٢]، ومعه يصعب الاعتماد عليها.

المناقشة الثانية: ما نقل عن الطبري، من أنّ النهي الوارد في هذه الوصيّة يراد منه القصد عمداً إلى الإتلاف، لا ما إذا وقع الإتلاف بالتبع حال القتال، فإنّ هذا غير منظور له في الوصيّة[٣].

والجواب: إنّه غير ظاهر من الرواية، حيث ليس فيها هذا التقييد، بل هي مطلقة، فتفسيرها بهذه الطريقة يحتاج إلى شاهد، وهو مفقود، ولا أقلّ من أنّ هذه المناقشة لا تُبرزه. إلا إذا قصد الإتلاف بلا قصد بل قهراً وسهواً مثلاً، فهذا خارجٌ من الأوّل ولا إثم فيه، بلا فرق بين أموال

---

(١) مالك، المدوّنة الكبرى ٢: ٧؛ والموطأ ٢: ٤٤٧ ـ ٤٤٨؛ والكوفي، المصنّف ٧: ٦٥٥؛ ومعرفة السنن والآثار ٧: ٢٨؛ والاستذكار ٥: ٢٨؛ وكنز العمال ٤: ٤٧٢؛ والمغني ١٠: ٥٠٦.

(٢) انظر: معرفة السنن والآثار ٧: ٢٨ ـ ٢٩.

(٣) انظر: نيل الأوطار ٨: ٧٨.

المسلمين وغير المسلمين.

المناقشة الثالثة: ما ذكره ابن حزم وغيره، من أنّه بعد ما ثبت جواز الإتلاف عن رسول الله صلى الله عليه وآله، فلا معنى لمعارضته بكلام أحد غير رسول الله[١]، بل تعدّى الشوكاني هذا الكلام عندما رأى في أصل الوصيّة نصّاً غير ملزم شرعاً؛ لعدم حجيّة قول الصحابيّ[٢].

وهذه المناقشة مبنائيّة، وهي صحيحةٌ حسبما بحثناه في أصول الفقه، من عدم حجية سنّة الصحابي ولا اجتهاده، فلعلّ أبا بكر فهم هذا من نصوص النبيّ صلى الله عليه وآله أو استوحاه من نصّ هنا أو هناك، وكان مخطئاً في اجتهاده، أو ربما كان حكماً سلطانياً منه كما سيأتي، ومعه فحتّى لو ثبتت الوصيّة سنداً لا تمثل بالنسبة إلينا نصّاً ملزماً.

المناقشة الرابعة: ما ذكره بعض فقهاء أهل السنّة، من أنّ هذا القرار من أبي بكر كان لجهة علمه ـ عبر إخبارات الرسول صلى الله عليه وآله ـ بأنّ ملك بلاد الشام سيصير للمسلمين، فلذلك لم يتلف هذه الأمور؛ لأنّ في إتلافها مضرّة بالمسلمين. والشاهد لذلك قوله في الوصية نفسها: «فإنّ الله ناصركم وممكّن لكم حتى تتخذوا فيها مساجد»[٣].

وأجيب عن هذه المناقشة بأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله في خيبر وبني النضير حرّق مع علمه بالنصر، فكيف يُتلف رسول الله صلى الله عليه وآله ويحافظ أبو بكر على أموال المسلمين[٤].

والأفضل في الجواب ـ بعد إمكان فرض فعل رسول الله لخصوصيّة، نظراً لكونه خلاف المقتضى العقلائي ـ أن يقال: إنّ وعد الله للمسلمين أن ينتصروا في حربٍ ما، لا يعني أنّهم منتصرون كيفما كان، فلعلّ استهداف الأموال المدنيّة يُساهم في النصر كما حصل مع اليهود في المدينة، حيث يساعد هذ الاستهداف على إضعاف الطرف الآخر، ومعه لا يصحّ الاستنتاج بأنّ النصر المحقّق سيكون عبر الطريق العسكري الخالص، فالمناقشة غير شاملة ولا مستوعبة.

المناقشة الخامسة: إنّ هذا النهي خاصّ بحال إذعان العدوّ واستسلامه، فعلى تقدير حصول

(١) انظر: المحلّى ٧: ٢٩٩.

(٢) انظر: نيل الأوطار ٨: ٧٨.

(٣) انظر: شرح السير الكبير ١: ٤٦.

(٤) انظر: قضايا فقهيّة..: ٣٥ ـ ٣٦.

هذا الاستسلام يحرم استهداف الأموال المدنيّة.

وهذه المناقشة في غاية الضعف؛ لخلوّها عن أيّ شاهد يساعد عليها، بل الظاهر أنّه لو أرادها أبو بكر لكان التقييد ضروريّاً للغاية، وهل يقبل صاحب هذه المناقشة بإجرائها في النساء والصبيان والشيوخ مما فيه اتفاقٌ بين المسلمين تقريباً على استثنائهم مطلقاً؟! إلا إذا قصد حال الضرورة فهذا موضوع آخر.

المناقشة السادسة: ما ذكره غير واحد من الفقهاء، ونزيده تعميقاً، من أنّ هذا الحكم الذي ذكره أبو بكر حكمٌ حكومي انطلق فيه من المباحات القرآنيّة: ﴿**أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا**..﴾ (الحشر: ٥)، فلعلّه شخّص مصلحةً زمنية في ذلك، فأصدر حكمه على أساسها بوصفه حاكم المسلمين، لا أنّه كان في مقام نقل حكم شرعي إلهيّ ثابت.

ويتعزّز هذا الأمر أنّ نصّ الوصيّة صدر مرّةً واحدة في نصّ شخصي أعطاه لقائد الجند، وهو يزيد بن أبي سفيان، فاحتمال الولائيّة في الحكم واردٌ للغاية، ومعه يصعب الاطمئنان بالبيانيّة فيه.

وبهذا يظهر أنّ الاستدلال بوصيّة أبي بكر غير وجيه؛ لضعفها السندي، وعدم حجيّة مذهب الصحابي، واحتمال الحكوميّة والولائية فيها جداً، وقد ذكرنا في مباحث تاريخيّة السنّة أنّه لا أصل يُرجع إليه عند احتمال التاريخيّة احتمالاً عقلائياً معتداً به، فالدليل الرابع هنا في غير محلّه.

٧.٢.٥. عدم عقلائيّة الإتلاف

الدليل الخامس: ما نقله ابن قدامة، من أنّ إتلاف ما لا ضرر على المسلمين من بقائه وإنّما لمحض إغاظة الكافرين إتلافٌ محض، وهو محظورٌ غير جائز(١).

وهذا الدليل كأنّه يرجع إلى دليل عقلائي، وهو أنّ العقلاء يرون فعل ذلك في الحروب عبثاً وغير عقلائيّ ويذمّون صاحبه عليه، إذ لا معنى له حينئذ، لكنّه غير وجيه عند القائل بجواز الإتلاف؛ لأنّ إغاظة الكافر عنده مصلحة ممدوحة، فلا يكون الفعل إتلافاً محضاً غير عقلائي حينئذ. وربما يكون قصده أنّه إسراف.

هذه هي مجمل الأدلّة الخاصّة للقائل بالمنع عن إتلاف الأموال المدنيّة، وقد تبيّن أنّ الدليل

---

(١) المغني ١٠: ٥١٠.

الأوّل جيّد بمقدار صدق ظاهرة إهلاك الحرث والنسل، لا مطلق استهداف الأموال المدنيّة، كما أنّ الدليل الثاني يمكن الأخذ به، بمقدار الشجر فقط لا غير، ما لم تضف كلّها إلى بعضها وتحمل الموارد على المثاليّة، فنستخرج قاعدة عامّة.

٣.٧ ـ أدلّة الجواز والمنع الخاصّة، حلول افتراضيّة وتوفيقات

بعد فرض تعارض أدلّة جواز استهداف الأموال المدنيّة مع أدلّة المنع عن ذلك، هل يمكن الجمع بينها أو تقديم إحداها على الأخرى أو لا؟

طبقاً لما توصّلنا إليه ـ وبعيداً عن القاعدة ـ فإنّه لم يسلم شيءٌ من الأدلّة الخاصّة على جواز استهداف الأموال المدنيّة في الحرب إلا عند الضرورة، في المقابل لم يسلم من دليل المنع سوى ظاهرة الإهلاك العامّة للحياة الزراعيّة والحيوانيّة إلى جانب النهي عن قطع الشجر، فالصحيح عدم الوصول لمرحلة التعارض، فيؤخذ بأدلّة المنع بهذا المقدار لا غير، إلا في حال الضرورة.

وأمّا على تقدير وقوع التعارض، فيمكن ذكر حلول كليّة محتملة، قد تتقبّلها أغلب الوجوه، منها:

الحلّ الأوّل: أن نفسّر أدلّة الجواز في سياق الحاجة والعنوان الثانوي فيما تكون أدلّة المنع هو الأصل في المسألة، وقد سبق أن احتملنا هذا الحلّ في غير موردٍ ودليل.

الحلّ الثاني: أن تُحمل أدلّة المنع على محض الإتلاف، فيما تحمل أدلّة الجواز على الإتلاف لمصلحة، كما تبنّاه الدكتور أبو غدّة، وفق ما تقدّم.

وهذا الحلّ لا شاهد له من أيّ من طائفتي الأدلّة، لكنّه محتملٌ في حدّ نفسه.

الحلّ الثالث: أن تُحمل أدلّة الجواز على أنّها هو الأصل الشرعي، فيما تحمل أدلّة المنع على صدورها ولائيّاً وزمكانيّاً لمصالح وقتيّة.

وهذا الحلّ ممكنٌ في بعض الأدلّة دون جميعها، كما صار واضحاً.

المبحث الثالث: الاستثناءات في استهداف النفوس والأموال المدنيّة

يعدّ هذا البحث من المباحث المهمّة في فقه الحياة المدنيّة، وهو لا يعني القائلين بجواز

استهداف المدنيّين والأموال المدنيّة مطلقاً سواء على القاعدة أم على الدليل الخاصّ، إن وجد هذا القائل (مع استثناء موضوع الترّس بالمسلم). وإنّما يعني كلاً من الفريق القائل بعدم جواز استهداف المدنيّين والأموال المدنيّة انطلاقاً من القاعدة الأوليّة في المسألة، وكذا الفريق القائل بأصالة هدر نفوس وأموال الكافرين إلا أنّه يرى وجود استثناءات خارجة عن هذه الأصل مثل الصبيان والنساء والشيوخ والمجانين، فانطلاقاً من هذين الاتجاهين يطرح التساؤل الآتي: إذا كان محرّماً في الحرب استهداف المدنيّين أو بعضهم أو مطلق أموالهم أو بعضها، فهل لهذا التحريم استثناء أو لا؟ وهل هذا الاستثناء يقع على مستوى العنوان الأوّلي أو الثانوي؟

وقد طُرحت في الفقه الإسلامي عدّة استثناءات أبرزها مسألة الترّس التي سيأتي الحديث عنها إن شاء الله تعالى، ونحن نستعرض هذه الاستثناءات لنرى مدى صحّتها، وهي كالآتي:

١. حالة الإغارة

ذكر بعض الفقهاء أنّ من مستثنيات عدم جواز التعرّض للصبيان والنساء والأموال المدنيّة و.. هو حالة الإغارة، كما لو كان جيش العدو متواجداً داخل مدينة مأهولة بالسكان، فإنّ النصر هنا يحتاج إلى هجوم على المدينة بأكملها؛ لعدم إمكان التمييز بين المقاتل وغير المقاتل حينئذٍ. وهنا يجوز الهجوم حتى لو استلزم قتل النساء والصبيان أو إتلاف الأموال المدنيّة، وهو أمر ذكروا أنّه لا يختصّ بالفقه الإسلامي، بل هو موجود في نصوص لائحة الحروب البريّة التي تتضمّن قوانين الحرب[1].

والدليل المترقّب لاستثناء هذه الحالة، هو:

١ ـ خبر حفص بن غياث المتقدّم في مدينةٍ من مدائن الحرب، فقد أجازت هذه الرواية إرسال الماء والنار على المدينة حتى لو استلزم ذلك قتل النساء والأطفال وأسرى المسلمين.

---

(١) انظر: فضل الله، كتاب الجهاد ٢٧١ ـ ٢٧٢؛ والجهاد والقتال ٣: ١٢٦٤. وراجع نصوص الاتفاقيّات الدوليّة في كتاب: موسوعة اتفاقيّات القانون الدولي الإنساني: ٧٢ ـ ١٢١ (اتفاقيّة جنيف الأولى والثانية لعام ١٩٤٩م)، إعداد: المستشار الدكتور شريف عتلم والمستشار محمد ماهر عبد الواحد؛ وراجع الموقع الالكتروني: www.icrc.org.

لكنّ الرواية ضعيفة السند كما تقدّم، مضافاً إلى أنّها خاصّة بحال الضرورة، لا بعنوان الإغارة التي لا تصاحبها ضرورة، يشهد لذلك ما قلناه هناك من أنّ بين أهل المدينة أسرى للمسلمين، ومن الواضح أنّه لا يجوز قتلهم إلا مع الضرورة.

٢ ـ ما مرّ من نصوصٍ في نصب النبيّ صلى الله عليه وآله المنجنيق على أهل الطائف، وكذا تخريب حصون خيبر وبني النضير و.. فهذا يؤكّد أنّه عندما يكون الجيش المعادي وسط مدينة، فيجوز استهداف المدينة حتى لو أدّى ذلك إلى قتل النساء والأطفال و..[١].

وهذا الدليل ـ مضافاً إلى ضعفه سنداً كما مرّ ـ ذو دلالة صامتة؛ فلعلّ أفعال الرسول صلى الله عليه وآله، وهي محدودة العدد، كانت من باب الضرورة، ومعه يصعب الاستناد إليها هنا للوصول إلى عنوان استثنائي مستقلّ عن عنوان الضرورة. هذا كلّه فضلاً عن النظر في صدق عنوان الإغارة هنا دائماً.

٣ ـ خبر الصَّعب بن جَثّامة (وفقاً لنصّ مسلم)، قال: سئل النبيّ صلى الله عليه وآله عن الذراري من المشركين يبيتون فيصيبون من نسائهم وذراريهم؟ فقال: «هم منهم». وفي نصّ البخاري عن الراوي نفسه: سئل عن أهل الدار يبيتون من المشركين، فيصاب من نسائهم وذراريهم؟ قال: «هم منهم»[٢].

فإنّ معنى هذه الرواية أنّ جيش المسلمين لو هجم على دار أو بلد الكافرين في الليل، وهذا هو معنى الإغارة أو التبييت، فمن الطبيعي أن لا يقدر على التمييز بين الرجل والمرأة للعتمة والظلام، وقد أجاز رسول الله صلى الله عليه وآله قتلهم، على أساس أنّهم منهم، فهي نصٌّ في الحالة التي نحن فيها[٣].

والرواية دالّة على المطلوب من حيث إنها لم تقيّد بحال الضرورة، كما أنّها ليست فعلاً نبويّاً صامتاً، فيستند إلى إطلاقها حينئذٍ، لكنّ التعليل فيها لا يختصّ بحال دون حال، بل هو تعليلٌ بأمرٍ ذاتي، فيعمّ غير هذه الحال، فيعارض أدلّة استثنائهم، وهي رواية آحادية ـ حتى لو صحّت

(١) انظر: الجهاد والقتال ٣: ١٢٦٦؛ وقضايا فقهيّة..: ٣٠٤.

(٢) الشافعي، الرسالة: ٢٩٧ ـ ٢٩٨؛ وصحيح البخاري ٤: ١٩ ـ ٢٠؛ وصحيح مسلم ٥: ١٤٤.

(٣) انظر: الجهاد والقتال ٣: ١٢٦٤ ـ ١٢٦٥؛ وقضايا فقهيّة..: ٣٠٣.

سنداً ـ لا تدعمها رواية أخرى تعطيها الوثوق بصدورها مع معارضتها لأدلّة الاستثناء وسائر ما استدلّ به كما تقدّم ليس له دلالة حتى لو تمّ سنداً، فيصعب العمل بها، إلا مع التعنون بعنوان الضرورة التي من غير البعيد كونها مفروضة في السؤال، ولا سيما مع معرفة طبيعة الحروب في تلك الأيام.

٤ ـ ما ذكره بعض المعاصرين، من الاستدلال بما ورد من الحثّ على الرمي وتعلّم فنونه وجواز استخدامه، بدعوى أنّ مفهوم الرمي شامل لرمي المنجنيق والقذائف و.. وهو لا يميّز بين المدنيّ وغيره[١].

وهذا الوجه ضعيف؛ فإنّ استخدام سلاح المدافع والمنجنيق عند العرب كان قليلاً، وعندما يطلق الرمي يتبادر إلى الذهن رمي السهام والنبال، وهما مستخدمان في ساحات الحرب كثيراً بعيداً عن المدن، بل حتى لو تمّ استدلال المستدلّ فهو غير خاصّ بحال الإغارة، بل يدلّ على جواز رمي المدن بالنار مطلقاً، وكذا غيرها، فتكون أدلّة استثناء الصبيان أو النساء والأموال المدنيّة و.. أخصّ من هذا الدليل فتقيّده، لا أنّه يتقّدم عليها كما صار واضحاً.

٥ ـ ما ذكره بعض المعاصرين، من الاستناد إلى حديث عليّ وابن عمر المتقدّم عند السنّة والشيعة وفيه: «أغار النبيّ ﷺ على بني المصطلق، وهم غارون، وأنعامهم تسقى على الماء، فقتل مقاتلتهم، وسبي ذراريهم..»[٢].

على أساس أنّهم أُخذوا على حين غرّة مع عدم إعلانٍ مسبق، فاختلط المدنيّ بالعسكري[٣].

وهذا الخبر ـ بقطع النظر عن سنده ـ لا يدلّ؛ لأنه يفيد الإغارة وجوازها، بل هو صريح في أنّه لم يقتل سوى المقاتلة، وأنّه لم يتعرّض للذراري، فكيف نستند إليه هنا؟!

والنتيجة أنّ حال الإغارة ليست استثناء بعنوانها من تحريم قتل من حرم قتله في الطرف الآخر أو إتلاف أمواله، إلا مع عروض عنوان الضرورة وقانون التزاحم.

(١) انظر: الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ٣: ١٢٦٧.

(٢) دعائم الإسلام ١: ٣٦٩ ـ ٣٧٠؛ وصحيح البخاري ٣: ١٢٢؛ وصحيح مسلم ٥: ١٣٩؛ وسنن أبي داود ١: ٥٩٣؛ ومسند أحمد ٢: ٣١.

(٣) انظر: قضايا فقهيّة..: ٣٠٣.

٢. حالة المشاركة في العمليّات الحربية

ذكر بعضهم أنّ مشاركة النساء والصبيان و.. وكذا الأموال العينيّة في الحرب يجيز استهدافها بلا أيّ محذور حتى لو كانت أموالاً شخصيّة، انطلاقاً من رواية المرأة التي استنكر رسول الله صلى الله عليه وآله قتلها معلّلاً بأنّها لا تقاتل الأمر الذي فهم أنّها لو قاتلت لجاز قتلها[1].

وهذا الاستثناء واضح تام بلا حاجة إلى رواية قتل المرأة التي تقدّمت المناقشة فيها سنداً ودلالة، إذ بمشاركتها ـ وكلّ المستثنين ـ ستدخل تحت عمومات الجهاد والقتال، وتكون مندرجةً في تمام أدلّة الجهاد حينئذ؛ لصدق عنوان الحربيّ والمقاتل عليها، وقد صار هذا الأمر واضحاً من مجمل ما قلناه، وتعرّضنا سابقاً لمسألة الخصوصيّة في المرأة من حيث عدم جواز قتلها إلا عند الضرورة طبقاً لما أفادته رواية حفص بن غياث في تبرير سقوط الجزية عن النساء والأطفال و.. فلا نعيد.

٣. حالة التترّس

يُقصد بحالة التترّس أن يعمد جيش العدو إلى جعل المدنيّين دروعاً بشريّة، بحيث يحمي المقاتل نفسه بهم، كأن يجلس المقاتلون في المباني التي فيها سكّان مدنيّون أو التي هي أموال مدنيّة لا علاقة لها بالحرب، وفي هذه الحالة قد يكون المتترّس بهم غير مسلمين، وهذا هو محلّ البحث الرئيس هنا، كما قد يكونوا مسلمين، مثل ما لو كان بيد العدو أسرى للمسلمين جعلهم دروعاً بشريّة لحماية نفسه. ومن هذا النوع حالة الرهائن المحتجزين بحيث لا يمكن للقوّة المهاجمة أن تستهدفهم؛ لأنّهم محميّون شرعاً أو هم من رعاياها.

وقد أخذ هذا البحث حيّزاً أكبر نسبيّاً من اهتمام الفقهاء من الاستثناءين السابقين، وتداوله السنّة والشيعة على السواء، ونظراً لحالة احتمال كون الترس مسلماً أو محترم الدم له دية، تداول الفقهاء مسألة أنّه لو أجزنا أو منعنا من قتل الترس لغاية إلحاق الهزيمة بالعدوّ، ثمّ أقدم المجاهدون المسلمون على قتله، فهل تلزمهم الدية؟ وهل تلزمهم كفّارة القتل أو لا؟ وهو بحثٌ

---

(١) انظر: الجهاد والقتال ٣: ١٢٦٣ ـ ١٢٦٤.

لا علاقة لنا به هنا، فالمفترض دراسته في باب الديات والكفّارات وأمثالها.

ولا تختصّ مسألة التترّس بحالة ما نسمّيه اليوم بالرهائن، بحيث يتعمّد الفريق الآخر احتجاز هؤلاء المدنيّين لحماية نفسه، بل تشمل ما لو احتمى بهم ولو لم يحتجزهم بحيث لم يعودوا ـ أي الترس ـ قادرين على الخروج من ساحة المعركة، فيستفيد العدو من ذلك الاختلاط بين المدنيّ والعسكري ليحمي نفسَه، وقد يحصل تداخل جزئي في هذه الحال مع استثناء الإغارة.

وقد تمّ تداول عدّة تعابير أخرى مرادفة للتترّس في مباحث الجهاد في الفقه الإسلامي كالتحصنّ، كما جاء في أحكام القرآن للجصاص، وفتح الباري لابن حجر، **وكالاختلاط بالمدنيّين**، كفتح القدير، وبداية المجتهد، وروضة الطالبين، وكشاف القناع وغير ذلك.

وقد ذُكرت تفصيلات في هذا البحث، ستمرّ في ثناياه، ولكي نمنهج الموضوع نضعه في محورين أساسيّين:

١.٢. التترّس بغير المسلم

معنى هذه الحالة أن يهجم العدوّ على المسلمين واضعاً أمامه درعاً بشريّة أو يهجم المسلمون على الأعداء فيما يكون الأعداء محتمين بدروع بشريّة، ويكون الدرع البشري في الحالتين غيرَ مسلم. ومن الطبيعي أن نُخرج هنا أيّ حالة حيلة يقوم بها العدو، كما لو كان متفقاً مع المدنيّين على هذه الخطّة فيكونون جزءاً من عمله العسكري بإرادتهم واختيارهم، فهنا لا شكّ في صدق عنوان المشاركة من طرفهم، فيجوز استهدافهم؛ لخروجهم عن عنوان المدنيّ بذلك، وصيرورتهم من المقاتِلة.

وقد يفهم في هذا المورد وجود ثلاث نظريّات فقهيّة، هي:

النظريّة الأولى: التمييز بين حالة التحام الحرب وعدم التحامها، فبعد وقوع الحرب واشتعال أوارها إذا قام العدوّ بالتترّس بالمدنيّين جاز استهداف العدو حتى لو قُتل المدنيّون أو أتلفت أموال مدنيّة، شرط عدم قصد قتل الترس، بل يُقتل بالعرض، أمّا إذا لم تلتحم الحرب كما لو لم تبدأ بعدُ واحتمى العدوّ بدرعٍ بشريّة لم يجز شنّ الهجوم حينئذ إلا عند الضرورة. وهذا هو المستوحى من بعض فقهاء الإماميّة.

النظريّة الثانية: التمييز بين حالة الضرورة وعدمها، بصرف النظر عن التحام الجيشين وعدمه، فإذا اقتضت ضرورات الحرب ذلك جاز وإلا لم يجز، فإنّه لو لم يضرب العدو ولم يقتل الترس لتعرّض المسلمون للمخاطر ولسدّ باب الجهاد حينئذ.

ولعلّ العلامة الحلّي في بعض كتبه يقصد هذه النظريّة ويختارها حيث قال: «لو تترّس الكفار بنسائهم وصبيانهم، فإن دعت الضرورة إلى الرمي بأن كانت الحرب ملتحمة وخيف لو تركوا لغلبوا، جاز قتالهم، ولا يقصد قتل الترس ولا يكفّ عنهم لأجل الترس»، وإن عاد واختار القول بالجواز[١].

ولعلّه مراد السيد الخوئي وجماعة ـ وإن كان إطلاق العبارة أوسع دلالةً ـ حيث قال: «قد استثني من الكفار الشيخ الفاني والمرأة والصبيان، فإنّه لا يجوز قتلهم، وكذا الأسارى من المسلمين الذين أسروا بيد الكفار، نعم لو تترّس الأعداء بهم جاز قتلهم إذا كانت المقاتلة معهم أو الغلبة عليهم متوقّفة عليه»[٢].

النظريّة الثالثة: عدم التمييز بين أيّ من الحالات المشار إليها، وإنّما إطلاق الجواز في هذه الحال، كما لعلّه الظاهر من كلمات الأحناف والحنابلة وأحد قولي الشافعيّة.

ولعلّه يُفهم مما ينسب للأوزاعي المنعُ عن ذلك مطلقاً[٣].

ولا بدّ من رصد الأدلّة المتصوّرة في المقام لمعرفة أيّ من هذه النظريّات الثلاث هي الصحيحة أو أنّ هناك نظريّة رابعة هي الأصحّ منها جميعاً.

الدليل الأوّل: إنّه إذا لم تفتح الحرب أو تواصَل خوفاً من أذية الترس، لزم من ذلك سدّ باب الجهاد واستغلال العدو هذا الموقف الشرعي الإسلامي لتحقيق أهدافه وغاياته، فيفترض الحكم بالإباحة حينئذ[٤].

---

(١) انظر: تذكرة الفقهاء ٩: ٧٣ ـ ٧٤.

(٢) الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٧١؛ وانظر: الوحيد الخراساني، منهاج الصالحين ٢: ٤١٨؛ ومحمود الهاشمي، منهاج الصالحين ١: ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

(٣) انظر: المجموع ١٩: ٢٤٠، ٣٠١.

(٤) انظر: المبسوط ٢: ١١ ـ ١٢؛ وجواهر الفقه: ٥٠؛ والسرائر ٢: ٨.

وهذا الوجه جيّد، لكنّ أقصى ما يثبته جواز ذلك في حال الضرورة، ولا يقتضي هذ الدليل أيّ تمييز حادّ بين التحام الحرب وغيرها، كما أنّه لا يستدعي السماح مطلقاً بشنّ الحرب ضدّ العدو، فيقتصر فيه على حالات الضرورة القصوى، ويكون هذا الدليل لصالح النظريّة الثانية المتقدّمة.

الدليل الثاني: الاستناد إلى عمومات ما دلّ على جواز ضرب المدنيّين مع اختلاطهم بالعسكريّين، كما في ضرب الطائف بالمنجنيق، وكما في رواية حفص بن غياث الواردة في مدينةٍ من مدائن الحرب حيث أجاب الإمام: «ولا يمسك عنهم لهؤلاء»، فإنّ هذه الأدلّة لا تميّز بين المدنيّ والعسكري حال الاختلاط، فتشمل حالة التترّس[1].

وهذا الدليل غير صحيح من رأس؛ لأنّه لا يحكي عن حالة التترّس، فلا يحرز في هذه النصوص أنّ هناك تترّساً من طرف المقاتلين في الطائف أو غيرها حتى نطبّق هذه النصوص هنا، ما لم يتمّ توسعة مفهوم التترّس كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك. نعم يمكن أن تكون هذه النصوص دليلاً عبر القول بأنّه إذا جاز في غير حال التترّس فالجواز في مورده أولى، إلا أنّ هذا الكلام غير واضح؛ إذ لعلّ المدنيّين في غير حال التترّس يجوز قتلهم ولو بالعرض على أساس أنّهم ما داموا غير متترّس بهم فيمكنهم الخروج من ساحة المعركة وإخلائها حمايةً لأنفسهم وبعض ممتلكاتهم على الأقلّ، الأمر المفقود في حال التترّس، ومعنى ذلك أنّ الشريعة قد تكون حمّلتهم مسؤوليّة عدم خروجهم وحفظ أرواحهم؛ لتقصيرهم في ذلك، على خلاف حالة التترّس فإنّهم مجبورون على البقاء فلا تقصير منهم، فبرهان الأولويّة هنا غير واضح أبداً.

نعم، مشكلة برهان الأولويّة هذا لو أردنا عرضه على أدلّة الروايات هذه كخبر الطائف وخبر حفص بن غياث وغيرهما لما تمّ؛ لأنّه لا يوجد فيما بأيدينا من روايات حديثيّة وتاريخيّة ما يشهد على صحّة ذلك، وإلا فلماذا لم نجد في آثار الحرب في تاريخ المسلمين ونصوصهم ما يشهد لدعوة المدنيّين للخروج من ساحة المعركة قبل بدء الحرب كي يتحمّل المدنيّ مسؤوليّة بقائه؟! وإذا أمكن الجواب عن هذا المعضل بأنّ هذه الدعوة كانت مستحيلة في الحروب السابقة؛ لأنّ خروج نساء الطائف وأطفالهم وكذا غيرها لم يكن متصوّراً في تلك الأيام، حيث لا جهة تؤيهم أو

(١) انظر: منتهى المطلب ٢: ٩١٠.

تحميهم، فأين يعيشون وما شابه ذلك، مع أنّ نظام الحرب كان قائماً على السبي، فإنّ خبر حفص وأمثاله ليس فيها هذا القيد مع صدوره عن الإمام الصادق في القرن الثاني الهجري، فلماذا لم يذكر الإمام مثل هذا القيد وإنما أطلق جواز إرسال الماء والنار في هذه المدينة؟!

والذي يسهّل الخطب أنّ هذه النصوص قليلة جداً، وكلّها ـ كما أسلفنا استعراضه ـ ضعيف السند، فلا يحتجّ بهذه الأخبار هنا إطلاقاً. كما أنّها لا تستوعب غير حال الضرورة؛ لأنّ أخبار المنجنيق كلّها أفعال صامتة يؤخذ فيها بالقدر المتيقّن وهو حال الضرورة، كما أنّ خبر حفص ورد فيه وجود أسرى مسلمين، وقتل المسلم لا يجوز إلا في حال الضرورة والعنوان الثانوي، فلا يحرز تعدّيها ـ لو تمّت سنداً ـ إلى غير حال الضرورة.

الدليل الثالث: ما ذكره الشيخ النجفي، من الاستناد إلى الشهرة وعدم الخلاف[1] في تقديم دليل الجهاد على دليل حرمة قتل الترس.

وهذا الوجه صار أمرُه واضحاً بعد احتمال مدركيّة الاجماع وعدم الخلاف والشهرة، علماً أنّ القدر المتيقّن من معقد الإجماع هو حال الضرورة، ولعلّهم لحال الضرورة فرضوا قضيّة الالتحام أيضاً.

والمتحصّل أنّه لم يقم دليلٌ خاص على جواز قتل الترّس في حال تُترّس به مع عدم رضاه ومشاركته في حيلة، سواء حصل الالتحام في المعركة أم لم يحصل، فدليل الاستثناء للأطفال والمجانين و.. ساري المفعول نخرج عنه في حال الضرورة وإجراء قانون التزاحم فقط.

٢.٣. التترّس بالمسلم

تحصل هذه الحالة فيما لو حول الأعداء أسرى المسلمين دروعاً بشريّة أو اتخذوا من بعض المسلمين رهائن. والعنصر الإضافي في هذه الحال أنّ حرمة المسلم أعظم من حرمة الكافر، قال تعالى: ﴿**وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً**﴾ (النساء: ٩٣)، وهذا ما يعقّد الأمر هنا أكثر، كما أنّه قد ندرج في البحث هنا حالة اختلاط العدو بالمسلمين ولو لم يتترّسوا بهم، كما لا فرق في هذا البحث بين أن يكون تحصّن العدوّ

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٦٨.

بالمسلمين في مواقع عسكريّة، أو ثكنات، أو قلاع، أو طائرات مدنيّة أو عسكريّة، أو سفن بحريّة، أو قطارات وسيارات وحافلات نقل أو غير ذلك من الحالات، كما يشمل حالة هجوم العدو متترّساً وهجوم المسلمين حالة كون الكفار متترّسين بمسلمين آخرين.

وقد عُرف بدراسة هذا الموضوع أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) في كتاب "المستصفى" حيث درس تحت باب المصلحة أو الاستصلاح هذا الأمر[1]، وقد اتفق الفقهاء المسلمون على أنّه لو اقتضت الضرورة القاهرة ـ على وفق قواعد التزاحم وأمثالها ـ قتل المسلمين جاز، وإنّما الكلام لو لم تقع ضرورة فهل يجوز ذلك أو لا؟

انقسم الفقهاء المسلمون في هذا الأمر:

أ ـ ذهب فريق إلى الجواز مطلقاً، ما دام الجهاد شرعيّاً. ولعلّ هذا هو المعروف بين الإماميّة وبخاصّة في صورة الالتحام. وذهب إليه أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر وسائر فقهاء الأحناف، وكذلك الثوريّ.

ب ـ وذهب فريق آخر إلى التحريم إلا عند الضرورة، وهو ظاهر كلمات بعض فقهاء الإماميّة كفخر المحقّقين والمحقّق الكركي. وذهب إليه المالكيّة والشافعيّة والحنابلة والأوزاعي والليث بن سعد، وبعض فقهاء الأحناف مثل الحسن بن زياد[2].

ولا بدّ من رصد أدلّة الفريقين للنظر فيها، وهي:

٣ـ١ـ٢ـ أدلّة نظريّة الجواز المطلق، تحليل ونقد

وقد استدّل على ذلك، ويمكن أن يُستدل، بعدّة وجوه:

الوجه الأوّل: الاستناد إلى قاعدة الضرورات تبيح المحظورات. وقد شرح الغزالي هذا المفهوم هنا بأنّه لو لم يُقدم المسلمون على ذلك لتعرّض عدد أكبر من المسلمين للقتل، فقتل الترس المسلم إنّما هو من باب أخفّ الضررين[3].

---

(١) انظر: المستصفى من علم أصول الفقه ١: ٦٤٢ ـ ٦٥٦.

(٢) انظر: روضة الطالبين ٧: ٤٤٧؛ وقضايا فقهيّة..: ١٤٢، ١٤٥.

(٣) انظر: المستصفى ١: ٦٤٨، ٦٥٤ ـ ٦٥٥.

وهذا الوجه جيّد عندما تتحقّق أركانه ومعطياته خارجاً، وهو في الحقيقة إجراء لقانون التزاحم وباب الضرورات والذي يدرس الأهم والمهمّ مراعيّاً أهميّة الأحكام في الشريعة الإسلاميّة نفسها.

الوجه الثاني: الاستناد إلى قانون جلب المصلحة، ذلك أنّ في قتل الترس مصلحة النصر ودوام الجهاد وكسر شوكة العدوّ، وإفقاده ورقة ضغط يستخدمها في يده[١].

وهذا الوجه إن رجع إلى قانون التزاحم وتمت عناصره فهو ليس شيئاً جديداً غير الوجه الأوّل، وأمّا إذا لم يرجع، فلا دليل يجيز لنا رفع اليد عن الحكم بحرمة قتل المؤمن لصالح مصلحةٍ لا نحرز كونها أهمّ من ذلك، كما هو واضح، فالعبرة بقانون التزاحم. وقد سبق أن بحثنا في حالة احتمال أهميّة هذه المصلحة أو تلك في بحوثنا في فقه المصلحة، فراجع[٢].

الوجه الثالث: الاستناد إلى ما دلّ على جواز قتل الترس إذا كان غير مسلم، على أساس أنّه قد منع الإسلام من قتل المدنيّين الكافرين كما منع عن قتل المسلمين، فإذا جاز القتل هناك كما فعل رسول الله صلى الله عليه وآله في الطائف، جاز هنا؛ لعدم الفرق بعد ثبوت التحريم في الطرفين، فبإلغاء الخصوصيّة أو بالقياس الشرعي يمكن تسرية الحكم من تلك الجهة إلى هذه[٣].

ويناقش هذا الوجه:

أوّلاً: عدم ثبوت جواز قتل الترس الكافر إلا في حال الضرورة وإجراء قانون التزاحم، ومعه إذا أجرينا إلغاء الخصوصيّة لزم الاقتصار في التعدّي على حال الضرورة لا غير، وهذا مقبول عند الجميع، وقد دلّ عليه الدليل الأوّل المتقدّم، فالقاعدة التي بني عليها هذا الاستدلال باطلة هنا.

ثانياً: لو سلّمنا عدم الاختصاص هناك بحال الضرورة وقانون التزاحم، مع ذلك يصعب إلغاء الخصوصيّة؛ لأنّ المعلوم من شريعة الإسلام حتى لو حرّم قتل المسلم والكافر، هي أشدّية هذا التحريم في المسلم عما هو في الكافر، ولا أقلّ أنّه من ملاحقة مذاق الشارع يحتمل هذا الأمر

(١) انظر: قضايا فقهيّة..: ١٣٧ـ١٣٨، ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٢) انظر: فقه المصلحة: ٤٣٥ ـ ٤٤٣.

(٣) انظر: قضايا فقهيّة..: ١٤٣ ـ ١٤٤.

احتمالاً معتدّاً به، ومعه يصعب إلغاء الخصوصيّة لبروز احتمالها بشكل كبير حينئذٍ، فقياس هذه على تلك يحتاج إلى دليل في هذه الحال.

الوجه الرابع: الاستناد إلى خبر حفص بن غياث المتقدّم في مدينة من مدائن الحرب، حيث أجاز الإمام الصادق الرمي وشنّ الحرب رغم وجود أسرى مسلمين في الداخل، ومقتضى الاستناد إلى إطلاقها هو الجواز ولو في غير حال الضرورة[1].

ويناقَش بضعف الرواية سنداً كما تقدّم، فلا يعتمد عليها، ولا سيّما في قضايا بالغة الخطورة في الأنفس والأرواح، وليس هناك رواية أخرى تدعمها إطلاقاً حسب الظاهر، على أنّ إطلاقها لو جاز الأخذ به فلا يفرّق فيه في عدد المسلمين الأسرى داخل المدينة فيجوز قتل عشرة آلاف مسلم للسيطرة على مدينة واحدة ولو أمكن السيطرة عليها بعد ذلك بمرور الزمان! وهو أمرٌ لا نحرز رضا الشارع سبحانه به.

الوجه الخامس: ما ذكره الشيخ النجفي، من أنّ قتل الكافر الحربيّ واجب، وقتل المسلم حرام، فإذا صار قتل المسلم ـ أي الحرام ـ مقدّمةً لفعل الواجب وهو قتل الكافر، يرجع للترجيح فإن لم يكن، فالتخيير، وبه يثبت جواز القتل حينئذ[2].

وهذا الكلام إن قُصد به إجراء قانون التزاحم فقد تقدّم الأخذ به وبيانه بلا حاجة إلى افتراض المقدّمية وأمثالها، بل حتّى لو لم يكن قتل المسلم مقدّمةً، وإنّما مقارنٌ جرى القانون المذكور، وأمّا إذا قصد ـ كما هو ظاهر بعض تعابيره ـ إجراء قواعد التعارض، فهو ضعيف؛ إذ لا تعارض بين خطاب «اقتل الكافر الحربيّ» و «لا تقتل المسلم» لعدم اشتراكهما في موضوع واحد حتى يقع تعارض، ونتحدّث عن المرجّحات أو التخيير، وإنّما هي قضيّة التزاحم الامتثالي والتي تجري فيها قواعد التزاحم دون التعارض.

يُضاف إلى ذلك أنّه ـ كما تقدّم في مباحث الجهاد الابتدائي ـ لا يُراد في الإسلام قتل الكافر، وإنّما هزيمته، فإدخال عنصر القتل في غير محلّه؛ لأنّ القتل لم يكن مصبّ الحكم بالذات، بل هزيمة الكافر هو مركز الحكم، فصياغة الاستدلال غير دقيقة أيضاً.

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٦٨، ٦٩ ـ ٧٠.

(٢) المصدر نفسه ٢١: ٦٩.

هذا، وبعض الأدلّة التي ذكرت في قتل الكافر المترّس به ذكرت هنا فلا نعيد، فراجع كلماتهم.

والمتحصّل أنّه لم يتمّ دليلٌ على جواز قتل الترس المسلم إلا في حال الضرورة وإجراء قانون التزاحم.

٢.٢.٣. أدلّة نظريّة التحريم إلا مع الضرورة

ويمكن أن يستدلّ لصالح هذا الفريق بالآتي:

الوجه الأوّل: ما ذكره المالكيّة والحنابلة والأوزاعي والليث، وفخر المحقّقين والكركي من الإماميّة، من الاستناد إلى قوله تعالى: ﴿**وَلَوْلا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَأُوهُمْ فَتُصِيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيُدْخِلَ اللهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَاباً أَلِيماً**﴾ (الفتح: ٢٥).

وكيفيّة الاستدلال بهذه الآية أنّها نزلت في صلح الحديبيّة، بعد أن وقّع المسلمون الصلح، وهي تشير إلى أنّ الله تعالى كفّ أيدي المؤمنين عن مكّة خوفاً من أن تطأ خيول المسلمين إخوانهم المؤمنين في مكّة حيث هم مختلطون بهم، وقد قيل: إنّه كان في مكّة حينها سبعة رجال مسلمون وامرأتان، فالآية تدلّ على تحريم قتل هؤلاء حال اختلاطهم بالعدوّ وعدم تميّزهم، فإنّها تفيد أنّ وطء هؤلاء فيه معرّة، وقد فُسّرت المعرّة بالإثم، أي إنّكم تقعون في الإثم لو ألحقتم بهم الأذى، ولهذا ذكرت الآية أنّ هؤلاء المؤمنين لو تزيّلوا وتفرّقوا عن المشركين بمكّة لأنزل الله تعالى على الكافرين ـ ولو بواسطة النبيّ ـ عذاباً أليماً. فالآية دليلٌ واضح على التحريم، فإذا كان الحال كذلك في مثل عظمة فتح مكّة فكيف يمكن الحكم بقتل الترس المسلم مطلقاً حتى في غير حال الضرورة؟![1].

وقد يفهم بعضٌ من هذه الآية التمييز بين الحرب الدفاعيّة والحرب الابتدائيّة؛ فيميّز فقهياً في مسألتنا هنا بين الجهاد الدفاعي فيجوز فيه قتل الترس حتى لو كان مسلماً، على خلاف الحال في

(١) انظر: قضايا فقهيّة..: ١٤٦ ـ ١٤٧.

الجهاد الابتدائي، فيميّز فيه بين المسلم وغيره، فيجوز قتل غيره ولا يجوز قتل المسلم؛ استناداً إلى الآية، على أساس أنّ الجهاد في مورد الآية كان ابتدائيّاً فيؤخذ بهذا الحدّ فيها لا أزيد.

وبصرف النظر عن تفسير الآية، فإنّ هذا التمييز غير صحيح؛ لأنّنا لم نعثر عليه في أيّ دليل في الباب، كما أنّ هنا إشكالاً مبنائيّاً سبق بحثه من عدم وجود جهاد ابتدائي في الإسلام خلافاً لمشهور فقهاء المسلمين، وحتى على تقديره، فالآية تتحدّث عن مكّة، وحرب مكّة حرب دفاعيّة؛ لأنّ المسلمين طُردوا منها وهم يدافعون عن أنفسهم في مواجهة هذا الطرد، وقد قلنا في مباحث الجهاد الابتدائي بأنّ المراد بالدفاع ليس مفهومه العسكري الضيّق، وإنّما المفهوم السياسي للدفاع والابتداء، فهذا التمييز غير واضح أبداً.

وبعيداً عن هذا التمييز وبالعودة إلى دلالة الآية الكريمة، فقد رفض المعارضون لنظريّة التحريم الاستدلال هنا، واكتفى بعضهم ـ كصاحب الجواهر[1] ـ بالإعلان بأنّ الآية غير دالّة في المقام دون إشارة أو توضيح لوجه عدم الدلالة، فيما سجّل آخرون ملاحظات على الاستدلال هنا، **وأبرز معالم النقد هو:**

النقد الأوّل: إنّه ليس في الآية أيّ مؤشر على إصدار قرار بتحريم قتل الترس، كل ما تدلّ عليه هو أنّ الله كفّ أيدي المؤمنين عن مكّة كي لا يُقتل المؤمنون فيها، وهذا أمرٌ كما ينسجم مع تحريم قتل الترس المسلم، كذا ينسجم أيضاً مع جواز قتله، والله تعالى رجّح أحد طرفي الجواز على الآخر، فكأنّ قتل الترس جائز غير واجب، والله تعالى حال بين المؤمنين وبين هذا الأمر الجائز، وليس في الآية صيغة نهي أو تحريم حتى تكون دليلاً على الحرمة هنا.

وهذا النقد موقوف على تحديد الموقف من كلمة «معرّة»، فإذا كان المراد منها الإثم كما ذكره بعض المفسّرين كان في الآية ما يؤشر على التحريم حينئذ، ومع قطع النظر عن كلمة "معرّة" فالإشعار القويّ موجود في الآية على التحريم، لكنّ الاستظهار مشكل.

النقد الثاني: إنّ تفسير كلمة «معرّة» في الآية بالإثم مقدّمةً لجعلها دالّةً على التحريم غير صحيح، فقد ورد في تفسير هذه الكلمة عدّة أقوال في كلمات المفسّرين، أبرزها أنّ المعرّة هي

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٧٠.

الإثم كما قاله ابن زيد والحجاج والجوهري، وأنّها غرم الدية كما قال ابن إسحاق، وأنها كفارة الخطأ، كما قاله الكلبي ومقاتل والطبري، وأنّها الشدّة، كما قاله قطرب، وأنها تعييب الكفار وتعييرهم للمسلمين بقتل إخوانهم، كما قاله منذر بن سعيد، وأنّها الغمّ والتأسّف على قتل إخوانهم، كما ذكره القرطبي والألوسي وغير ذلك.

وهنا، لا معنى للأخذ بالتفسير الأوّل؛ إذ لا إثم في القتل في الحرب حال كوننا لا نعلمه، وإنّما هو على سبيل الخطأ، فكيف يثبت الإثم مع عدم المعصية العمديّة؟! وأمّا التفسير بالدية أو الكفّارة فلا ربط لها بالإثم والتحريم، إذ من الواضح أنّ الدية والكفارة تقعان في مورد العمد وفي مورد الخطأ، فلا ملازمة بينهما وبين الحرمة، وأمّا الشدّة والتعييب والغمّ، فلا تدلّ على الحرمة كما هو واضح، ومعه فلا مؤشر في هذه الكلمة على التحريم أو العصيان، فلا تصلح شاهداً للاستدلال بها على تحريم قتل المسلم المترّس به[1].

والذي يظهر بمراجعة مصادر اللغة ـ بعيداً عن كتب التفسير ـ أنّ المعرّة هو الأمر المكروه والقبيح والقذر، فقد استُخدمت في الرجل قليل الشعر، وفي الأرض قليلة النبت، وفي الفقر، والجرب في النحل، وسوء الخلق ولطخ شيء بغير طيب[2]. وأما سائر التفاسير مثل الدية وكفارة الخطأ والتعييب والشدّة و.. فهذه من تطبيقات المفسّرين للمعنى اللغوي بما يتناسب والآية الكريمة بحسب فهمهم، وكذا التفسير بالإثم والمعصية. وانطلاقاً من ذلك يفهم من الآية أنّ المؤمنين سيلحقهم مكروه وضررٌ ما في قتلهم مؤمني مكّة بغير علم، فسيصلهم الضرر و.. من دون أن يعلموا أو يقصدوا، وسترد عليهم خسارة بذلك، وقيد «بغير علم» لا يرجع هنا إلى «تطؤوهم» كما ذهب إليه مثل المفسّر الطبرسي[3]، ولا سيما مع هذا الفعل بين الطرفين، بل إلى «تصيبكم» أي تلحقكم من حيث لا تعلمون أمورٌ مكروهة غير مرضيّة، وهذا معناه أنّ الكفّ

(١) انظر: الجصّاص، أحكام القرآن ٣: ٥٢٦؛ ومجمع البيان ٩: ٢٠٧؛ وقضايا فقهيّة..: ١٤٧ ـ ١٥٠، ١٥١ ـ ١٥٢؛ وروح المعاني ٢٦: ١١٣؛ والجامع لأحكام القرآن ١٦: ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

(٢) انظر: العين ٢: ١٣٨ ـ ١٣٩؛ وترتيب إصلاح المنطق: ١٨٤؛ والصحاح ٢: ٨١٨؛ ومعجم مقاييس اللغة ٤: ٣٢ ـ ٣٨، و٥: ٣٣٦؛ والنهاية في غريب الحديث ٣: ٢٠٤ ـ ٢٠٥؛ و..

(٣) انظر: مجمع البيان ٩: ٢٠٧.

الإلهي عن فتح مكّة بالقوّة لم يكن أخذاً بأحد خيارين جائزين، بل بخيار أفضل من الآخر؛ لأنّ الآخر لا يناسب مصالح المسلمين، فقتل المؤمن المختلط بالكافر أمرٌ يرجع بالنقص والكره على المسلمين مع عدم علمهم، فكيف مع علمهم، فلا يفعلونه، وهذا وإن لم يدلّ على التحريم لعدم كونه من صيغه لكنّه يدلّ على مبدأ أنّ قتل المؤمن الذي بين الكافرين مرجوحٌ جداً، وهو سياق رفض للقتل، بحيث لا يجوز إلا حال الضرورة.

والإنصاف أنّ الآية، رغم ما فيها من شواهد مرجوحيّة هذا الأمر، إلا أنّ استفادة التحريم منها ليس أمراً يسيراً؛ لأنّها لا تتحدّث عن شأن تشريعي بالمباشرة، بل عن التأثيرات السلبيّة لوطء المسلمين والمسلمات في مكّة مما حال دون الهجوم على مكّة، والسياق واضح في التحفّظ الشديد على هذا القتل لما فيه من لواحق فاسدة ترجع على المسلمين.

الوجه الثاني: الاستناد إلى الأدلّة الدالّة على حرمة قتل الإنسان المسلم، وأنّ ذلك من كبائر الذنوب، فإذا لم تجرِ قوانين باب التزاحم والضرورات، فالمفترض البقاء على هذا التحريم، ولا سيّما أنّنا ناقشنا سابقاً تمام أدلّة الترخيص هنا، فالمتبقّي هو دليل الحرمة العام بلا معارض.

وما ذكره بعض الأحناف من الاستناد إلى سيرة النبيّ ﷺ والصحابة في عدم الكفّ عن الجهاد مع وجود مدنيّين، وإلا لسُدّ باب الجهاد[1]، تقدّم نقده، وبخاصّة أنّ حالات التترّس بالمسلمين لم ينقل لنا ـ ولو بخبرٍ ضعيف ـ أنّه وقع في تاريخ حروب النبيّ ولا حتى إلى نهاية عهد الإمام علي، إنّما التترّس لو كان لكان بالمدنيّين غير المسلمين، وقد تقدّم النقاش في ذلك.

وقد يُناقش هذا الدليل بأنّ عمومات الجهاد دالّة على جواز رمي الكافرين حتى مع التترّس بالمسلمين، فيما دلّت عمومات تحريم قتل المسلم على حرمة قتله حتى لو احتمى به العدو، والنسبة إمّا حكومة دليل الجهاد لكونه عارضاً، أو العموم والخصوص من وجه، فيتساقط ويجوز الرمي كما يجوز عدمه.

وقد أجبنا عن هذا الكلام سابقاً وأنّ الباب باب التزاحم دون التعارض؛ لأنّ دليل الجهاد لا يدلّ بعمومه على قتل المسلم، بل على قتل الكافر على أبعد تقدير. غايته أنّه يتفق خارجاً المساوقة

---

(١) انظر: قضايا فقهيّة..: ١٥٠.

والتضارع بين القتلين، فلا يوجد عموم وخصوص من وجه، إلا إذا قلنا: يجوز قتل المسلم الترس عن عمدٍ واستهدافٍ له بخصوصه، ومن أين تُثبت لنا ذلك أدلّة الجهاد العامّة؟!

والنتيجة: عدم جواز قتل الترس المسلم ولو بالعرض إلا مع قانون التزاحم، تماماً كالترس الكافر وفقاً لما تقدّم، فالترّس لا يجيز إطلاقاً هدر حرمة دم المترّس به إلا في حال الضرورات القاهرة وقواعد باب التزاحم التي يعمل بها العقل والعقلاء.

وهذه النتيجة تتساوى فيما يتعلّق بالاختلاط أو الترّس بأموال الكافرين المدنيّين أو المسلمين، فإنّه يجري قانون التزاحم حينئذ، لا غير، إلا إذا بنينا على هدر أموال الكافرين مطلقاً فلا معنى لجريان هذا القانون هنا، وهذا واضح.

٤. الاستثناءات والتعدّي عن المنصوص (المثاليّة)

بعد الفراغ عن البحث في البشر والممتلكات التي حيّدت فقهيّاً لدليلٍ خاصّ عن ساحة المعركة، يطرح تساؤلٌ نفسه: إذا حسبنا ما ثبت خروجه عن دليل القتل والقتال مثل النساء والصبيان والشيخ الفاني والأموال المدنيّة في الجملة، هل نفهم منها أنّها مذكورة على نحو المثاليّة لمطلق من لم يشارك في الحرب أو أنّها خاصّة بعينها لا نتعدّى منها إلى غيرها؟

إذا رفضنا التعدّي، فالمفترض العمل بمقتضى القاعدة في غير هذه الموارد، وأمّا إذا قبلنا التعدّي فسوف يكون ذلك دليلاً إضافيّاً على ما قرّرناه من مقتضى القاعدة الأوليّة هنا، وهو أصالة حرمة دم الإنسان واحترام مالكيّته إلا ما خرج بدليل، وأنّ الدليل مقتصرٌ على المشارك في الاعتداء على المسلمين.

والذي يبدو من خلال البحث المتقدّم أنّه لم يثبت ـ على مستوى الدليل الخاصّ ـ استثناء أحد أو شيء سوى النساء والأطفال والشيخ الفاني والأموال المدنيّة في الجملة، أمّا سائر الاستثناءات مثل المجانين والرهبان ورجال الدين والسوقة والرسل فلم يقم في موردها دليلٌ خاص معتبر من أدلّة الجهاد. نعم مثل الرسل قلنا باستثنائهم لكن لا لدليلٍ خاص في باب الجهاد، بل لقواعد فقهيّة أخرى عامّة تمّ تداخلها مع باب الجهاد، وهذا ما لا يسمح بالتعدّي.

وعليه، فهذا المقدار من الاستثناء يصعب الخروج فيه بالتعدّي؛ لعدم إحراز المثاليّة إلا على

نحو القياس غير المشروع. نعم، جملة نصوص باب الاستثناءات ـ ولو كانت ضعيفة السند ـ تصلح مؤيّداً لمضمون القاعدة الذي توصّلنا إليه، لتأكيد ما تقدّم، وعليه فالمفترض بكلّ فقيه الرجوع إلى القاعدة الأوليّة في الباب، فإن كانت أصالة حرمة الدم والمال ـ كما رجّحناه ـ كانت الاستثناءات معزّزةً للقاعدة ومؤيّدة لها وتصبّ في نتائجها، وإن كانت هدر حرمة الدم والمال بالنسبة للكافر عُمل بها ولم يُخرَج عنها إلا فيما ثبت استثناؤه بدليلٍ خاصّ كالنساء والصبيان.

٥. الاستثناءات وأنواع الحرب في الإسلام

هل بحث فقه الحياة المدنيّة لا يفرّق فيه بين أنواع الحروب في الإسلام أو أنّ هناك تمييزاً في أحكامه بين الحروب؟

لا شك في أنّ هذا البحث بالصيغة المتقدّمة له يستوعب الحروب الدفاعيّة والابتدائية مع غير المسلمين، سواء كانوا من أهل الكتاب أم غيرهم من المشركين و.. وذلك استناداً إلى إطلاقات الأدلّة التي لم يبد لنا أنّ فيها تمييزاً على هذا المستوى، وقد تقدّم حكم الاختلاط والترّس بالمسلمين وأموالهم وممتلكاتهم.

إنّما الكلام في الحروب الإسلاميّة ـ الإسلاميّة، وهي حروب البغاة والطغاة مما تقدّم الحديث عنه مفصّلاً سابقاً، فهنا ما هي أحكام الحياة المدنيّة؟ وهل يشملها ما تقدّم من حديث؟

والجواب:

أ ـ أمّا على مستوى القاعدة، فحيث إنّ الحروب الداخليّة تكون بين المسلمين أنفسهم، والمفترض الإجماع على حرمة أموالهم ونفوسهم، فلا ريب في وجوب تحييد الحياة المدنيّة مطلقاً على تمام الآراء، إلا مع جريان باب الضرورات وقانون التزاحم. وهنا يفترض عدم وجود خلاف في هذه النتيجة بين الفقهاء؛ لعدم صدق البغي على من لم يخرج على الإمام ولم يشارك ضدّ الفئة المؤمنة الأخرى، وهذا واضح.

ب ـ وأمّا على مستوى الأدلّة الخاصة المتقدّمة في الاستثناءات السالفة الإشارة إليها، فالذي يظهر بمراجعتها أنّ مواردها الحرب مع الكافرين، فالآيات والروايات واردة في ذلك الباب، كما يبدو، فلا معنى لتسريتها إلى ما نحن فيه؛ لأنّه قياس مع الفارق حينئذ. نعم مع ثبوت

الاستثناء في الكافر قد يتمسّك بالأولويّة في المسلم.

وعليه، ففي الحروب الداخليّة بين المسلمين يجب تحييد الحياة المدنيّة مطلقاً، إلا عند الضرورة القاهرة ومقتضيات فقه الأولويّات.

المحور الثامن

جثث المعركة أو التمثيل بجنود العدو

تمهيد وبيان الرأي القائل بحرمة التمثيل مطلقاً

ذهب الكثير من الفقهاء المسلمين إلى حرمة التمثيل بجثث قتلى العدوّ مطلقاً، مثل قطع الآذان والأنوف، وفقأ العيون، وتقطيع الأطراف كالرجلين واليدين، وبقر البطون، وقطع المذاكير، وما شابه ذلك، مما يفعل عادةً للانتقام والتشفّي، كما فعلت هند بنت عتبة بجسد الشهيد حمزة بن عبد المطلب عمّ رسول الله صلى الله عليه وآله يوم أُحُد على ما في الرواية التاريخيّة.

١. القول بتحريم المُثْلة مطلقاً، الأدلّة والشواهد

والذي يمكن أن يكون دليلاً لهذا الحكم عدّة أمور:

١.١. النصوص الحديثيّة المستفيضة في تحريم التمثيل

أوّل الأمور هنا وأهمّها هو الروايات الواردة في باب المُثْلة مطلقاً أو في الجهاد خاصّة، وهي:

الرواية الأولى: صحيحة جميل بن دراج وأبي حمزة الثمالي الواردة في وصايا رسول الله صلى الله عليه وآله لأمراء السرايا، حيث جاء فيها: «.. لا تغلوا، ولا تمثلوا، ولا تغدروا..»(١).

والرواية تامّة السند كما تقدّم، كما أنّ دلالتها واضحة في النهي عن التمثيل، ومقتضاها إطلاق النهي عن التمثيل في الحرب، بعد فرض استبعاد احتمال التاريخيّة والولائيّة.

الرواية الثانية: خبر مسعدة بن صدقة، عن الصادق عليه السلام في خبر الوصايا أيضاً، حيث جاء

(١) الكافي ٥: ٢٧، ٣٠؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٣٨؛ والمحاسن ٢: ٣٥٥.

فيه: «.. قاتلوا من كفر بالله، لا تغدروا ولا تغلوا ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليداً..»[(١)].

والرواية من حيث الدلالة كسابقتها، إلا أنّها من حيث السند ضعيفة على ما تقدّم.

الرواية الثالثة: خبر عبد الرحمن بن جُنْدَب، عن أبيه: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان يأمر في كلّ موطن لقينا فيه عدوّنا فيقول: «.. ولا تكشفوا عورةً، ولا تمثلوا بقتيل»[(٢)].

والرواية ناهية عن المثلة، **إلا أنّ الاستدلال بها يواجه مشكلتين:**

المشكلة الأولى: إنّ الرواية ضعيفة السند بالإرسال الشديد، حيث نقلها الكليني بلا سند عن عبد الرحمن بن جندب، فلا يستند إليها. وقد جاءت في مصادر أخر عن عمر بن سعد عن رجل عن عبد الله بن جندب ففيها المشكلة نفسها.

المشكلة الثانية: إنّها رغم دلالتها إلا أنّها واردة في حروب الإمام عليّ، وهي حروب داخليّة، فلعلّ حرمة المسلم منعت عن التمثيل به رغم بَغيه، فلا يحرز التعدّي منها إلى الحرب مع الكافرين، ولا أولويّة كما هو واضح.

الرواية الرابعة: خبر مالك بن أعين، في تحريض أمير المؤمنين عليه السلام الناس يوم صفين، حيث جاء فيه: «.. ولا تمثلوا بقتيل..»[(٣)]، وتقريب الاستدلال بها، وكذا مناقشتها مطابق لما قلناه في الخبر الثالث المتقدّم.

الرواية الخامسة: خبر أبي البَخْتَري، عن جعفر، عن أبيه، أنّ عليّ بن أبي طالب لما قتله ابن ملجم، قال: «احبسوا هذا الأسير وأطعموه، وأحسنوا أساره.. وإن متّ فذلك إليكم، فإن بدا لكم أن تقتلوه فلا تمثلوا به»[(٤)].

والرواية يصعب الاستدلال بها من جهة ورودها في الشخص المعتقل الأسير. واحتمال التخفيف في أمره وارد، لهذا يصعب التعدّي إلى مطلق الجثث، مضافاً إلى ضعف الرواية الشديد

(١) الكافي ٥: ٢٩؛ ودعائم الإسلام ١: ٣٦٩؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٣٨.

(٢) الكافي ٥: ٣٨؛ وتاريخ الطبري ٤: ٦؛ ومروج الذهب ٢: ٣٦٢؛ ووقعة صفين: ٢٠٣ ـ ٢٠٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب٣٣، ح١.

(٣) الكافي ٥: ٣٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب٣٤، ح٣.

(٤) قرب الإسناد: ١٤٣؛ وروضة الواعظين: ١٣٧؛ وفيض القدير ١: ٣٢٦؛ والقفطي، إنباه الرواة عن أنباه النحاة ١: ٤٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٩: ١٢٧، كتاب القصاص، باب٦٢، ح٤.

بأبي البختري وهب بن وهب الكذاب الضعيف بنصّ الرجاليّين، كما أسلفنا سابقاً.

وقد روى الشافعي هذه الرواية ـ باختلافٍ بسيط ـ عن إبراهيم بن محمد عن جعفر الصادق[١]، مما يرفع مشكلة أبي البختري، لكنّ تحديد وثاقة إبراهيم بن محمّد مشكل؛ لصعوبة تعيين الثقة المسمّى بهذا الاسم؛ لتعدّد المسمّين به، كما يظهر بمراجعة مصادر الرجال.

الرواية السادسة: خبر دعائم الإسلام، عن أبي عبد الله، عن أبيه، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله.. ولا تمثلوا، ولا تغلوا، ولا تغدروا»[٢].

والرواية دالّة؛ بيد أنّها ضعيفة السند بالإرسال الشديد، وهي وخبر ابن عباس[٣]، وخبر صفوان بن عسال المرادي[٤]، وخبر بريدة[٥]، وابن عمر[٦]، وابن أبي أويس[٧]، وعلي بن أبي طالب[٨] وغيرها تعزّز خبر مسعدة وصحيحة جميل والثمالي، وتؤيّدها جميعاً سائر روايات الباب الدالّة.

الرواية السابعة: خبر يَعْلَى بن مُرَّة، عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «.. قال الله عز وجل: لا تمثلوا بعبادي»[٩].

والرواية مطلقة تشمل باب الحرب وغيرها، وراويها يعلى بن مرّة ثقةٌ عدل على نظريّة عدالة الصحابة، أمّا على عدمها ـ كما هو الصحيح ـ فلم نعثر على توثيق خاص له في مصادر الرجال الشيعيّة ولا السنيّة[١٠]، كما أنّ الخبر رواه عطاء بن السائب عن يعلى وقد ذكر ابن معين في تاريخه

(١) الشافعي، المسند: ٣١٣؛ وسنن البيهقي ٨: ١٨٣.

(٢) دعائم الإسلام ١: ٣٦٩؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٣٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١٤، ح١.

(٣) مسند ابن حنبل ١: ٣٠٠.

(٤) المصدر نفسه ٤: ٢٤٠؛ وسنن ابن ماجة ٢: ٩٥٣.

(٥) مسند ابن حنبل ٥: ٣٥٨؛ وسنن الدارمي ٢: ٢١٥؛ وصحيح مسلم ٥: ١٣٩ ـ ١٤٠؛ وسنن ابن ماجة ٢: ٩٥٣؛ وسنن أبي داود ١: ٥٨٨؛ وسنن الترمذي ٢: ٤٣١، و٣: ٨٥ ـ ٨٦؛ وسنن البيهقي ٩: ٤٩، ٦٩.

(٦) المستدرك ٤: ٥٤٠ ـ ٥٤١.

(٧) سنن البيهقي ٩: ٩٠.

(٨) المصدر نفسه ٩: ٩٠ ـ ٩١.

(٩) مسند ابن حنبل ٤: ١٧٢، ١٧٣.

(١٠) انظر: الطبقات الكبرى ٦: ٤٠؛ ومعجم رجال الحديث ٢١: ١٦٨، رقم: ١٣٧٩٠ ـ ١٣٧٩٣؛ وتاريخ

أنّه لم يسمع منه(١).

الرواية الثامنة: خبر عبد الله بن جعفر، قال: مرّ رسول اللهﷺ على أناس وهم يرمون كبشاً بالنبل، فكره ذلك، وقال: «لا تمثلوا بالبهائم»(٢).

والخبر دالّ على النهي عن التمثيل بالبهائم، وقد يستند إليه من خلال قانون الأولويّة، فإذا لم يجز التمثيل بالبهائم فلا يجوز في البشر؛ لأنّه أشدّ قبحاً؛ إلا إذا أنكرت الأولويّة على أساس أسوأيّة الكافر من البهيمة قال تعالى: ﴿..**بَلْ هُمْ أَضَلُّ**..﴾(الأعراف: ١٧٩، والفرقان: ٤٤).

يُضاف إليه أنّ التمثيل ورد في لغة العرب في مورد البهيمة بمعنى قتلها بطريقة قاسية غير متعارفة، دون التصرّف في الجثة بعد الوفاة، فقد كانوا يفعلون ذلك في بهائمهم. ولعلّه ورد النهي من هذا الباب، لا من الباب الذي نحن فيه، والرواية تساعد على ذلك لعدم وجود إشارة فيها إلى موت الكبش، ثمّ رميه بهذه الطريقة.

وفي السند محمد بن زنبور المكّي، وقد ذكر الذهبيُّ أنّ النسائي وثقة فيما ضعّفه ابن خزيمة(٣)، ومعه لا يمكن العمل بروايته، فالرواية غير سالمة سنداً.

الرواية التاسعة: خبر قَتَادَة وغيره، عن رسول اللهﷺ أنّه كان يأمر في كلّ مجالسه بالعفو (كان يحث على الصدقة)، وينهى عن المثلة(٤).

والخبر مرسل في الكثير من المصادر وربما يصحّح في بعضها وفقاً لأصول حديث أهل السنّة، وهو يدلّل على تشديد الرسول على هذا الأمر حيث كان يُكثر منه في مجالسه.

وقد ذكر الهيثمي أن في أحد أسانيد الخبر من لا يعرفه، أي مجهول(٥)، والظاهر أنّه أراد

يحيى بن معين ١: ١٤؛ والتاريخ الكبير ٨: ٤١٤ ـ ٤١٥؛ والجرح والتعديل ٩: ٣٠١؛ وابن حبان، الثقات ٣: ٤٤٠ ـ ٤٤١؛ و..

(١) تاريخ ابن معين ١: ٤٠؛ والجرح والتعديل ٦: ٣٣٣.

(٢) سنن النسائي ٧: ٢٣٨؛ وتاريخ مدينة دمشق ٥٩: ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٣) تاريخ الإسلام ١٨: ٤٣٥.

(٤) مسند ابن حنبل ٤: ٤٢٨؛ وصحيح البخاري ٥: ٧١؛ وسنن النسائي ٧: ١٠١؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٨: ٢٨٢؛ ومستدرك الوسائل ٩: ٧؛ والمعجم الكبير ٧: ٢٢٧؛ ومجمع الزوائد ٦: ٢٤٩؛ والمعجم الصغير ١: ٢٣٣؛ و..

(٥) مجمع الزوائد ٦: ٢٤٩.

إسماعيل بن حكيم الخزاعي، حيث لم يرد له توثيق[١]، بل ندر أن تُرجم.

الرواية العاشرة: خبر دعائم الإسلام الآخر، عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه نهى عن المثلة، وعن علي عليه السلام: من مثّل بأحد مُثّل به[٢].

والخبر مرسل جداً فلا يعتدّ به منفرداً. وسوف يأتي ما يرتبط بمتنه في الرواية الخامسة عشرة، وأنّ الجزاء ربما يكون في الآخرة وليس المراد به في الدنيا وإن كان ظاهره الأوّلي هو الدنيا، وفي هذه الحال ـ أي الجزاء الدنيوي ـ لا يُحرَز تحقّقه ولو حتى بنحو الغلبة.

الرواية الحادية عشرة: حديث رسول الله صلى الله عليه وآله المشهور الوارد ضمن وصيّة أمير المؤمنين عليه السلام لابنه الحسن حيث ورد فيها ـ مع بعض الاختلافات الطفيفة في موضع الشاهد ـ: «.. انظروا إذا أنا متّ من (هذه الضربة) فاضربوه ضربة بضربة، ولا يمثل بالرجل، فإنّي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إيّاكم والمثلة ولو بالكلب العقور..»[٣].

والخبر واضح الدلالة على إطلاق النهي عن التمثيل، في الحرب وغيرها، لكنّه ـ بالصيغة التي فيها موضع الشاهد ـ ضعيف السند بالإرسال، حيث نقله الرضيّ وغيره بلا سند.

نعم ورد هذا النصّ المنقول في هذه الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله في أخبار أُخَر في هذه القصّة وغيرها، أي قصّة ضربة ابن ملجم لأمير المؤمنين، فقد جاءت ـ كما نقل صاحب المستدرك ـ في كتاب مقتل أمير المؤمنين لأبي الحسن البكري[٤]، لكنّها مرسلة؛ حيث نقلها عن لوط بن يحيى عن أشياخه، دون تحديد المراد منهم. كما جاءت في كتاب الاختصاص عن كتاب ابن دأب[٥]، وهو غير مسند بشكل واضح؛ وذكرها الطبري في ذخائر العقبى[٦] مرسلةً جداً، فيصعب

---

(١) انظر: الجرح والتعديل ٢: ١٦٥.

(٢) دعائم الإسلام ٢: ٤١١؛ وجامع أحاديث الشيعة ٢٦: ٢٣٠.

(٣) نهج البلاغة: ٤٢٢؛ وروضة الواعظين: ١٣٧؛ وتاريخ الطبري ٤: ١١٤؛ وربيع الأبرار ٢: ٩٤؛ والخوارزمي، المناقب: ٣٨٦؛ والمعجم الكبير ١: ١٠٠؛ ومجمع الزوائد ٦: ٢٤٩، و٩: ١٤٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٩: ١٢٨، كتاب القصاص، باب٦٢، ح٦.

(٤) مستدرك الوسائل ١٨: ٢٥٦.

(٥) الاختصاص: ١٥٠؛ ومستدرك الوسائل ١٨: ٢٥٦.

(٦) ذخائر العقبى: ١١٦.

الاعتماد عليها هنا. كما جاءت الرواية مرسلة في بحار الأنوار[١].

هذا، وقد ذكرت بعض الروايات التاريخيّة مخالفة الحسن بن عليّ أو الحسين بن علي أو عبد الله بن جعفر لوصيّة الإمام عليّ بن أبي طالب، وأنّه مثّل بابن ملجم حتى قبل أن يموت، وأحرق جثمانه بعد قتله، أو قطّع أرباً أرباً، وأنّ الإمام الحسن ندم على ذلك، وغير ذلك من الأمور، فيما تنقل مرويّات أخرى ما ينافي هذه الأمور أو أغلبها أو تتجاهلها[٢].

الرواية الثانية عشرة: خبر عبد الله بن يزيد الأنصاري، أنّه قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن النهبة والمثلة[٣].

وقد ورد مضمون هذه الرواية عن زيد بن خالد عن رسول الله صلى الله عليه وآله[٤]، وكذلك عن المغيرة بن شعبة[٥]، وكلا الخبرين الأخيرين فيهما إرسال. يُضاف إليه أنّ الخبر الوارد عن زيد بن خالد، ورد في مضمون آخر فيه النهي عن الخلسة والنهبة، وليس المثلة[٦]، وقد يفضي ذلك إلى التردّد في التعبير الوارد، مما يشكّك في الحديث.

كما جاء كذلك عن ابن عمر في سند فيه محمّد بن أبان القرشي، وهو رجل ضعيف كما قال الهيثمي وغيره[٧]، لكن في المعجم الكبير للطبراني أنّ الأنصاري روى الخبر عن أبي أيوب

---

(١) انظر: بحار الأنوار ٤٠: ١٠٥، و٤٢: ٢٤٦؛ ٢٥٧، ٢٨٨.

(٢) لمراجعة المرويّات التاريخيّة المتعدّدة هنا، انظر ـ على سبيل المثال ـ: الصنعاني، المصنّف ١٠: ١٥٤ ـ ١٥٥؛ والطبقات الكبرى ٣: ٣٩ ـ ٤٠؛ وتاريخ مدينة دمشق ٤٢: ٥٦٠؛ والفتوح ٤: ٢٨٢؛ وأسد الغابة ٤: ٣٧ ـ ٣٨؛ والإمامة والسياسة ١: ١٣٩؛ وأنساب الأشراف ٢: ٥٠٤ ـ ٥٠٥؛ ومروج الذهب ٢: ٤١٤ ـ ٤١٥؛ وابن قيّم الجوزية، بدائع الفوائد ٣: ١٣٦؛ وغيرها من المصادر والمراجع.

(٣) مسند ابن حنبل ٤: ٣٠٧؛ وصحيح البخاري ٣: ١٠٧، و٦: ٢٢٨؛ وسنن البيهقي ٦: ٩٢، ٣٤٢، و٧: ٢٨٧؛ ومسند الطيالسي: ١٤٤؛ ومسند ابن الجعد: ٨٥؛ ومصنّف ابن أبي شيبة ٥: ٢٧٧؛ والآحاد والمثاني ٤: ١٣٧.

(٤) مجمع الزوائد ٦: ٢٤٩؛ ومصنف ابن أبي شيبة ٥: ٢٧٨؛ والمعجم الكبير ٥: ٢٥٥.

(٥) مجمع الزوائد ٦: ٢٤٨.

(٦) انظر: المصدر نفسه ٦: ٢٧٧.

(٧) المصدر نفسه ٦: ٢٤٩؛ وانظر: عمرو بن أبي عاصم، كتاب السنّة: ٥٤١؛ والجرح والتعديل ٧: ١٩٩؛ نعم نقل فيه ـ أعني الجرح والتعديل ـ عدم تضعيف ابن حنبل له.

الأنصاري لا مباشرةً[١].

الرواية الثالثة عشرة: خبر الحكم بن عمير وعايد بن قرط، قالا: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا تمثلوا بشيءٍ من خلق الله فيه الروح»[٢].

وهذه الرواية مطلقة في حرمة التمثيل لا تختصّ بالحرب، كما أنّ الظاهر من جملة «فيه الروح» أنّها وصف لما هو من خلق الله، وليست حالاً لقوله: تمثلوا، فلا تدلّ على حرمة التمثيل حال الحياة بالخصوص حتى تخرج عن باب التمثيل بالقتلى، كما هو واضح. إلا أنّ في سند الرواية رجلاً متروكاً مضعّفاً وهو سليمان بن سلمة الخبايري[٣].

الرواية الرابعة عشرة: خبر القاسم بن محمد، قال: جاءت أسماء مع جوارٍ لها وقد ذهب بصرها، فقالت: أين الحجّاج؟ فقلنا: ليس ههنا، فقالت: مروه فليأمر لنا بهذه العظام؛ فإنّي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله ينهى عن المُثلة[٤].

وقد صحّح الهيثميُّ هذا الخبر واعتبر أنّ رجاله ثقات[٥]، إلا أنّ قوله مشكلٌ، فلم نعثر على توثيق للرجل، بل يقول الألباني بأنّه لم يعثر على من ترجمه أساساً[٦]. نعم ذكروا طبقته دون إشارة لحاله[٧] وأورده ابن حبّان في كتاب الثقات[٨].

الرواية الخامسة عشرة: خبر أبي صالح الحنفي، عن رجلٍ من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، أراه ابن عمر، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «من مثّل بذي روح ثمّ لم يتب مثّل الله به يوم

(١) المعجم الكبير ٤: ١٢٤.

(٢) مجمع الزوائد ٦: ٢٤٩.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٥: ٤٤، و٦: ٢٤٩؛ ونيل الأوطار ٥: ٢١٧؛ وجامع بيان العلم وفضله ١: ٨؛ وابن حبّان، كتاب المجروحين ١: ٣٢٦.

(٤) مجمع الزوائد ٦: ٢٤٩؛ والمعجم الكبير ٢٤: ١٠٠؛ وتاريخ مدينة دمشق ٤٩: ١٩٥؛ والآحاد والمثاني ١: ٤١٥؛ ونصب الراية ٣: ٢٢٣؛ والطبقات الكبرى ٨: ٢٥٤.

(٥) انظر: مجمع الزوائد ٦: ٢٤٩.

(٦) انظر: إرواء الغليل ٦: ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٧) انظر: التاريخ الكبير ٧: ١٥٥؛ والجرح والتعديل ٧: ٩٤.

(٨) ابن حبان، الثقات ٥: ٣١١.

القيامة»[١].

والخبر يشابه خبراً سابقاً، ويدلّل على أنّ التمثيل بالفاعل ليس في الدنيا، حتى لا يشكل بأنّ بعض من مَثَّل لم يُمثَّل به بعد موته، الأمر الذي يخدش في صحّة الخبر من حيث الخدشة في مضمونه، وتعبير «لم يتب» إضافةً إلى التمثيل به يوم القيامة معبّران عن التحريم الشرعي، كما هو واضح.

وإذا كان في بعض أسانيد هذا الخبر تردّد في اسم الصحابي الذي روى عنه أبو صالح الحنفي، إلا أنّ في بعضها الآخر جزم بابن عمر وأنّه الراوي بلا تردّد، فلا تكون هناك مشكلة من هذه الناحية.

وقد حكم الهيثميُّ بصحّة رجال هذا الخبر في سند ابن حنبل[٢] ؛ لكنّ الوارد في سند ابن حنبل هو: عن أبي صالح الحنفيّ، عن رجل من أصحاب النبيﷺ أنّ ابن عمر قال..؛ فالسند مرسل إلا على مبنى عدالة الصحابة فيؤخذ به؛ وحيث لا نبني عليه فتكون الرواية ضعيفة السند في طريق ابن حنبل لها، وإن كان فيها جزمٌ بأنّ ابن عمر هو راوي الخبر، علماً أنّ الخبر عينه نقله ابن حنبل أيضاً في موضعٍ آخر من مسنده مثل ما أوردناه في مطلع الرواية[٣]، أي يستوحى منه تردّد الراوي في أنّ صاحب الخبر هو ابن عمر أو غيره، والخبر ورد في مسند عليّ بن الجَعْد محتوياً على هذا التردّد أيضاً[٤]. ومعه فلم نجد سنداً سالماً لهذا الخبر أيضاً، فيكون ضعيفاً.

هذا هو مهمّ الروايات الواردة من طرق الشيعة والسنّة في تحريم التمثيل مطلقاً أو في خصوص الحرب، وقد ثبت سنداً منها الخبر الأوّل ـ صحيح الثمالي وجميل ـ معزّزاً بما يزيد عن ثلاث عشرة رواية أخرى، ولا سيما مع عدم وجود معارض لهذه الروايات جميعاً، وهي لا تنافي العقل ولا الكتاب الكريم، مع ورودها في مصادر الفريقين، وانسجامها مع المثل الدينيّة العليا، ومعه لا يبعد حصول الوثوق بصحّة هذا المضمون، إذا لاحظنا أنّ عادة العرب، بل الحروب القديمة،

(١) مجمع الزوائد ٦: ٢٤٩؛ ومسند ابن حنبل ٢: ٩٢.

(٢) انظر: مجمع الزوائد ٦: ٢٤٩.

(٣) مسند ابن حنبل ٢: ١١٥.

(٤) مسند ابن الجعد: ٣٣٠.

كانت فعلَ التمثيل في الحرب، فعدم ورود أيّ رواية لصالح عادةٍ قائمة[١] يعزّز من الوثوق بالروايات المعارضة لهذه العادة؛ لأنّ الرواية حينئذ ستكون دواعي الكذب فيها شبه معدومة؛ إذ عندما تكون هناك عادة جارية تكون دواعي الكذب لتقوية هذه العادة القائمة أكبر. ويؤيد ذلك باتفاق المسلمين تقريباً على حرمة المُثلة بلا نقاش بينهم.

والنتيجة: إنّ هذا الوجه الأوّل لإثبات حرمة التمثيل في الحرب تامّ يحصل الاطمئنان به.

١.(٣.٢).اعتماد المبرّرات العقلانيّة والإجماعيّة

ثاني الأدلّة هنا هو ما ذكره بعض الفقهاء من أنّ التمثيل بجثث قتلى العدو قد يعرّض جثث شهداء المسلمين للتمثيل بهم من جانب العدوّ نفسه عندما يتسنّى له فعل ذلك، فمخافة استعمالهم لهذه الطريقة يحجَم عن التمثيل المذكور[٢].

وهذا الوجه ليس بقويّ، إذ لا يحصل هذا الخوف دائماً، إضافةً إلى أنّه لو تمّ فهو بالعنوان الثانويّ دون العنوان الأوّلي، ومعه قد تكون مصلحة التمثيل في جثث قتلى العدو من ناحية إرعابهم والتنكيل بهم وإذلالهم تفوق احتمال تعرّض المسلم لذلك، فهذا الكلام غير دقيق، وإلا لو أخذنا بكليّته لزم تحريم أمور كثيرة في الحرب ـ بالعنوان الأوّلي ـ حتى لا يفعلها الكافرون مع المسلمين.

وأمّا ثالث الأدلّة هنا فهو الاستناد إلى الإجماع وعدم الخلاف المدّعى[٣].

لكن من الواضح عدم إمكان الاستناد إلى الإجماعات والشهرات هنا لوحدها مع وجود هذا العدد الكبير من الروايات في مصادر الفريقين، فيكون واضح المدركيّة غير حجّة.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها هنا هو القول بحرمة التمثيل مطلقاً، فالروايات الكثيرة دالّة على حرمة التمثيل بلا أيّ قيد أو شرط، وهو مقتضى الذوق الأخلاقي، بمعنى أنّ العدو لو مثّل

---

(١) ينبغي الالتفات إلى أنّ بعض الروايات التي فقأ فيها النبيّ عين جماعة أو نحو ذلك، لا علاقة لها ببحثنا، بل هي حديث عن القصاص في الأطراف ونحوها قبل إجراء قصاص النفس، وهذا لا علاقة له بالتمثيل بالكليّة.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٧٨؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ٣١٧.

(٣) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٧٧.

لا يجوز التمثيل بجثثه، سواء كانت هناك مصلحة في التمثيل أم لا، وسواء كان ذلك في الحرب أم لا، وسواء كانت الحرب مع الكافرين بأنواعهم وأنواعها أم مع المسلمين كذلك، بل هو بطريق أولى، ما لم يطرأ عنوان ثانوي.

بل قد عمّم بعض الفقهاء ـ كصاحب الجواهر ـ الحرمةَ لما قبل الموت وما بعده، فإن أريد نوعيّة القتل كأن يُضرب بقطع الرأس أو برصاصة، فهذا ما لا يظهر من الروايات صدق المُثلة عليه، لكن لو قام بتعذيبه بقطع أطرافه أو فقأ عينيّه أو قطع لسانه أو أذنيه حال حياته إلى أن يموت، فلا يبعد القول بالتحريم بإلغاء الخصوصيّة، مضافاً إلى صدق عنوان الاعتداء عليه في الجملة، فتشمله العمومات المحرِّمة، خصوصاً لو صدق عليه عنوان الأسير ثمّ قُتل، فالتعميم غير بعيد، والاحتياط لا يُترك.

٢ـ آراء أخرى في مسألة المثلة

وفي مقابل الرأي بالتحريم المطلق للتمثيل إلا مع الضرورة والعنوان الثانوي، توجد آراء أخرى تتفق مع هذا الرأي في أصل الحرمة، إلا واحد منها، غير أنّها تختلف معه في بعض التفاصيل، ولا بأس باستعراضها والتعليق عليها، وهي:

٢ـ١ـ التفصيل بين حالة المعاملة بالمثل وغيرها، قراءة نقديّة

الرأي الأوّل هو الرأي الذي يذهب إلى جواز التمثيل من باب المعاملة بالمثل، بمعنى أنّ المثلة حرام، إلا أنّه إذا استخدمها العدوّ يمكن استخدامها معه من باب الردّ بالمثل، قال تعالى: ﴿..**وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ**..﴾ (البقرة: ١٩٠)، وقال سبحانه: ﴿**وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ**..﴾ (النحل: ١٢٦)، بل يمكن أن نعزّز ذلك بما ذكره بعض المفسّرين ـ كالطبري[1] ـ من أنّ آية المعاقبة بالمثل إنّما نزلت بعد أن مثّل المشركون بجثث شهداء المسلمين في معركة أحُد، حيث أقسم المسلمون على أن يمثّلوا بهم أكثر مما مثّلوا بهم هم، فنزلت هذه الآية لتنهي عن تخطّي الحدّ، ومعنى ذلك إقرارها بأصل هذا التمثيل غايته أنّها وضعت ضوابط له. بل في بعض

(١) انظر: جامع البيان ١٤: ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

مرويّات أسباب النزول أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نفسه ملأه الغضب لما مثل المشركون بعمّه حمزة، فوعد بالتمثيل بثلاثين رجلاً من المشركين. وفي رواية الواحدي النيسابوري بسبعين رجلاً، فنزلت الآية لتنهى عن تجاوز الحدّ[1].

لكنّ الأخذ بهذا الرأي مشكلٌ؛ لأنّ روايات أسباب النزول غير ثابتة سنداً حتى نستند إليها، مضافاً إلى أنّ في بعض روايات القصّة نفسها ورد حول الآية اللاحقة: ﴿**وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ**﴾ (النحل: ١٢٦ ـ ١٢٧)، أنّ رسول الله بعد نزولها عفا ونهى عن المثلة، مما يفهم منه عكس ما يريده المستدلّ، ولهذا ذهب بعضهم إلى أنّ جواز الردّ بالمثل في باب التمثيل نُسخ بآية الصبر هذه.

يضاف إلى ذلك أنّ الردّ بالمثل يجب أن يكون بحيث يكون الحكم السابق المحرّم الذي يراد إسقاطه من باب الردّ بالمثل من باب الحقوق المتبادلة، لا من باب الأحكام، وهذه نقطة في غاية الأهميّة في فقه قاعدة الردّ بالمثل، فالآخر له عليّ حقّ أن لا أضربه، فإذا ضربني سقط حقّه بمقدار ما ضربني، وكذلك القتال في الأشهر الحرم أو في المسجد الحرام فإنّه نحو تعاقد وتواضع وحقوق متبادلة ـ لو بنينا على ذلك ـ فإذا خرقها الطرف الآخر جاز للطرف الأوّل خرقها، إلا أنّه لا يحرز شمول قانون الردّ بالمثل لمطلق الأشياء حتى لو كانت قد ثبت تحريمها مسبقاً على نحو الحكم دون الحقّ إلا بدليل خاص، فمثلاً لو زنى المشركون بالنساء المسلمات في الحرب هل يجوّز ذلك للمسلمين الزنا بنسائهم؟! هنا يوجد عنصر الزنا وعنصر الاغتصاب. نعم الاغتصاب يتصل بباب الحقوق؛ لأنّ فيه سلب المرأة حقّها في التصرّف بجسدها على غير وجهٍ شرعي، إلا أنّ الزنا حكمٌ من أحكام الله، لهذا يحرم حتى مع رضا الطرفين، فثبوت حرمة الزنا مطلقاً على نحو الحكم في مرتبة أسبق لا يجوّز الترخيص في الزنا من باب الردّ بالمثل، وهكذا الحال في النظر بشهوة و.. وما نحن فيه يظهر من أدلّة تحريم التمثيل أنّه على نحو الحكم دون الحقّ، ولا أقلّ من عدم ظهورها في الحقّ، فتعبير «ولو بالكلب العقور» إشارة إلى حرمة التمثيل حتى بمن لا حقَّ ولا حرمة له، مما يعني أنّه حكم شرعي عام في الحروب وغيرها، فلا يمكن أن يكون مشمولاً لقانون الردّ بالمثل. من هنا يبعد شمول أدلّة الردّ بالمثل لمثل هذه الحالة، فهذا الرأي

---

(١) انظر: مجمع الزوائد ٦: ١٢٠؛ والمعجم الكبير ١١: ٥٢؛ وجامع البيان ١٤: ٢٥٤؛ وتاريخ الطبري ٢: ٢٠٧؛ والأغاني ١٥: ١٣٣؛ وابن هشام، السيرة النبويّة ٣: ٦١١؛ والنيسابوري، أسباب النزول: ١٩٢.

غير صحيح.

ومن ذلك يظهر أنّ الاستناد إلى إطلاق النصّ والفتوى لمنع تقدّم دليل الردّ بالمثل على دليل حرمة التمثيل(١) **ليس هو الجواب الصحيح**؛ لأنّ دليل قاعدة الردّ بالمثل قرآنيٌّ حاكم على دليل حرمة التمثيل، فيكون مقدّماً عليه، والسكوت عن قيد الردّ بالمثل في نصوص حرمة التمثيل على كثرتها قد يكون له ما يبرّره من ناحية مركوزيّة قاعدة الردّ بالمثل في الوعي العقلائي والمتشرّعي، مما يغني عن ذكر القيد لفظاً في لسان الدليل، فالصحيح في الجواب عن هذا الرأي هو ما قلناه.

٢.٢. الكراهة التنزيهيّة في المُثلة دون التحريم، اشكاليّة مخالفة ظواهر النصوص

الرأي الثاني: ما قد يُستوحى من محيي الدين النووي أحد أبرز فقهاء المذهب الشافعي، من حمل الروايات هنا على الكراهة التنزيهيّة دون التحريميّة، وكأنّه لا إجماع في المسألة، يقول النووي ما نصّه: «.. في هذه الكلمات من الحديث [أي حديث بريدة الذي ألمحنا له سابقاً] فوائد مجمع عليها، وهي: تحريم الغدر، وتحريم الغلول، وتحريم قتل الصبيان إذا لم يقاتلوا، وكراهة المثلة»(٢)، وقال: «قال بعضهم: النهي عن المثلة نهي تنزيه، وليس بحرام»(٣).

فهذه الجملة ميّزت بين الغدر فجعلته حراماً والتمثيل فجعلته مكروهاً، وكأنّ حرمة التمثيل غير مجمع عليها. ولم نعرف شخصاً أجاز التمثيل صريحاً لكن قد يستوحى من تعبير الكراهة في كلمات ابن قدامة المقدسي(٤).

ومهما يكن فإنّه لا وجه لهذا الرأي إطلاقاً بعد كلّ هذه الروايات المحرِّمة التي لا معارِض لها، ولم يظهر لنا مبرّر لحملها جميعها على الكراهة.

٣.٢. التفصيل بين المصلحة وغيرها، خلل منهجي

الرأي الثالث: التفصيل بين وجود مصلحة في التمثيل بجثث الأعداء، وعدم وجود هذه المصلحة، فالحكم هو الجواز في الأوّل، دون الثاني.

---

(١) لعلّه الظاهر من كلمات الشيخ النجفي في جواهر الكلام ٢١: ٧٨؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ٣١٨.

(٢) شرح صحيح مسلم ١٢: ٣٧.

(٣) المصدر نفسه ١١: ١٥٤.

(٤) المغني ١٠: ٥٦٥.

وهذا القول إن رجع إلى قانون التزاحم والضرورات القاهرة أخذ به، وإلا فلم نجد له وجهاً بعد مخالفته لإطلاقات الأدلّة.

٣. حمل رؤوس الأعداء ونقلها من مكانٍ إلى مكان آخر

تداول الفقه الإسلامي مسألة جواز حملِ الرؤوس، ولا سيما لإحضارها عند الوالي أو إمام المسلمين، فذهب بعضهم إلى الحرمة فيما يفهم من آخرين الكراهة[١].

قال السرخسي: «وأكثر مشايخنا رحمهم الله على أنّه إذا كان في ذلك كبت وغيظ للمشركين أو فراغ قلب للمسلمين بأن كان المقتول من قوّاد المشركين أو عظماء المبارزين فلا بأس بذلك»[٢].

وقد يستدلّ له، بأنّ حمل الرأس يعني قطعه، وقطع رؤوس الجثث نحو من المثلة، وهو حرام، فيكون حراماً[٣].

وهذا الكلام جيّد بالنسبة لخصوص قطع الرؤوس، لكن إذا فرض حصول المعصيّة بقطعها لا دليل على حرمة حملها على الرماح أو غيرها لنقلها من مكان إلى مكان، أو فرضنا أنّ شخصاً قطعها والآخر حملها، هذا مضافاً إلى أنه لو فرض قطع الرأس أثناء الحرب لا على نحو التمثيل، فلا موجب للحكم بالحرمة حينئذ. وإن كان المعتاد عدم قطع الرؤوس في الحروب الجديدة، وهذا واضح، ولا القديمة؛ لأنّ الضرب بالسيف لا يكون عرضاً بل طولاً عادةً، ولو كان عرضاً فلا يقطع الرأس دائماً.

كما لا دلالة فيما قيل عن عدم حمل رأس أحد إلى رسول الله ﷺ، فإنّه ليس دليلاً على التحريم، كما هو واضح، لانسجامه مع الكراهة أو مع الجواز، فضلاً عن وجود بعض الروايات في ذلك ولو كانت ضعيفة[٤]. وكذلك استنكار أبي بكر لمّا حمل إليه رأس أحدهم[٥]، فإنّ فعله ليس

---

(١) انظر: شرح الأزهار ٤: ٥٦٥ ـ ٥٦٦.

(٢) شرح السير الكبير ١: ١١٠.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) مثل: خبر أبي نضرة، قال: لقي رسول الله ﷺ العدوّ ذات يوم، فقال لأصحابه: «من جاء منكم برأس فله على الله ما تمنّى»، وخبر أبي عبيدة قال: اشتركنا يوم بدر أنا وسعد وعمار فجاء سعد برأسين (الكوفي، المصنّف ٧: ٧٢٣)، وراجع للمزيد: النسائي، السنن الكبرى ٥: ٢٠٤؛ وشرح السير الكبير ١: ١١١.

(٥) والرواية هي: يزيد بن أبي حبيب المصري، قال: بعث أبو بكر أو عمر ـ شكّ الأوزاعي ـ عقبة بن عامر

بحجّة، وليس من المعلوم أن يكون استنكاراً على نحو التحريم.

من هنا، لا يوجد دليل خاصّ على تحريم حمل الرؤوس ـ في غير المسلمين ـ ما لم يكن هناك عنوان ثانوي محرِّم كالمعاهدات المسبقة التي تمنع بعض أشكال الحرب، فيجب الالتزام بها حينئذٍ ما لم يخرقها الطرف الآخر، وكذلك لو أدّى إبقاء هذه الرؤوس دون دفن إلى الإضرار بمن يحرم الإضرار به، أو بنينا على وجوب دفن جسد الإنسان مطلقاً ولو كان كافراً ـ فهذا يقلّص فرص حمل الرؤوس عمليّاً ـ كما ذكره بعضٌ قليل من الفقهاء المسلمين.

ولا ريب لمن يقرأ النصوص الإنسانيّة في ثقافة الحرب في الإسلام أنّ هذه الأمور مرجوحة لم يعتد عليها المسلمون في حروبهم الأولى، مع منافاتها للطبع الإنساني، وشهرة القول بالتحريم بين المسلمين، فمقتضى الاحتياط الراجح تجنّبها.

٤. تسليم جثث الأعداء لأوليائها والمطالبة بجثث المسلمين

لو وضع المسلمون في الحرب وغيرها يدهم على جثة أحد المقاتلين المعتدين فهل يجب عليهم تسليم الجثة إلى أوليائها إذا طلبوا ذلك أو حتى إذا لم يطلبوا أو أنّ لهم عدم تسليمهم الجثة، وما هو الحكم في هذه المسألة؟

الموضوع يبحث من جانبين: الجانب القانوني الفدري والشخصيّ، والجانب القانوني الدوليّ:

٤.١. المسألة في ضوء القوانين الشخصيّة والحقوق الفرديّة

هنا يقال:

أ ـ أما جواز التسليم لأولياء المقتول، فإن كان المقتول مسلماً فمن الواضح جواز ذلك، بل وجوبه وبخاصّة على تقدير إسلام أوليائه على القاعدة في أحكام الميّت، وأمّا إذا كان كافراً فلا دليل يدلّ على حرمة تسليمهم جثث قتلاهم أو تسهيل وصولهم إليها وهي في أرض المعركة، بل هناك روايات تؤيّد ذلك، منها حديث ابن عباس أنّ المشركين أرادوا أن يشتروا جسد رجل من

الجهني ومسلمة بن مخلد الأنصاري إلى مصر، قال: ففتح لهم، قال: فبعثوا برأس يناق البطريق، فلما رآه أنكر ذلك فقال: إنّهم يصنعون بنا مثل هذا، فقال: استنان بفارس والروم؟ لا يُحمل إلينا رأس، إنما يكفينا من ذلك الكتاب والخبر» (الكوفي، المصنّف ٧: ٧٢٣)، وراجع: النسائي، السنن الكبرى ٥: ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

المشركين، فأبى رسول اللهﷺ أن يبيعهم، وفي ذكر القصّة ـ حسبما ورد في مغازي ابن إسحاق ـ أنّ المشركين سألوا النبيّﷺ أن يبيعهم جسد نوفل بن عبد الله بن المغيرة، وكان اقتحم الخندق، فقال النبيّﷺ: «لا حاجة لنا بثمنه، ولا جسده». وفي كنز العمال، عن عكرمة أنّ نوفلاً أو ابن نوفل تردّى به فرسه يوم الخندق، فقتل، فبعث أبو سفيان إلى النبيّﷺ بديته مائة من الإبل، فأبى النبيّﷺ وقال: «خذوه، فإنّه خبيث الدية، خبيث الجثة (الجنّة)». بل في رواية ابن عباس ـ في نقل البيهقي ـ أنّ رسول اللهﷺ نهاهم أن يبيعوا جيفة مشرك. وفي نقلٍ آخر للبيهقي أنّهم أرسلوا لرسول اللهﷺ اثني عشر ألفاً، لكنّ رسول الله رفض وقال: «لا خير في جسده، ولا في ثمنه»[١].

فهذه الروايات تدلّ على جواز تسهيل الأمر إليهم لأخذ جثث قتلاهم، بلا حاجة إلى المطالبة ببديلٍ من مال أو غيره. نعم، هي ضعيفة السند، كما نصّ عليه أهل السنّة أنفسهم[٢].

ب ـ وأمّا وجوب التسليم، فالظاهر ذلك لو كان المقتول مسلماً وأولياؤه مسلمون كما في الحروب الداخليّة بين المسلمين، بل العبرة بإسلام الأولياء ولو مع كفر المقتول. أمّا لو كان المقتول كافراً، فإن لم يطالب أولياؤه أو من يقوم مقامهم فلا دليل على وجوب التسليم إليهم، إلا على تقديرٍ سيأتي. أمّا لو طالبوا، فهل تجب الاستجابة لهم؟ وهل تجوز المطالبة بعوضٍ من مالٍ أو غيره؟

هنا حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون للمقتول وليٌّ خاصّ من الأب ونحوه، فإذا كان أولياؤه مسلمين وجب تسلميهم الجثة لولايتهم عليها وعدم جواز التصرّف فيها إلا بإذنهم، أمّا لو كانوا كافرين فاذا عمّمنا مفهوم وليّ الميت الذي لا يجوز التصرّف في الميّت إلا بإذنه على الوليّ غير المسلم، كما

(١) انظر حول هذه القصّة: شرح صحيح مسلم ١١: ٧؛ وفتح الباري ٦: ٢٠٢؛ وعمدة القاري ١٢: ٥٥؛ و١٥: ١٠٥؛ وتحفة الأحوذي ٥: ٣٠٧؛ وكشاف القناع ٣: ٦٩؛ وسنن الترمذي ٣: ١٢٩؛ وسبل الهدى والرشاد ٩: ١٢٤؛ ومصنف ابن أبي شيبة ٨: ٥٠٢؛ وكنزل العمال ١٠: ٤٥٥؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٩: ١٣٣؛ وتاريخ الإسلام ٢: ٣٠١؛ والبداية والنهاية ٤: ١٢٢؛ والسيرة النبويّة ٣: ٢٠٦؛ و..

(٢) انظر: كشاف القناع: ٧٠؛ وسنن الترمذي ٣: ١٢٩ ـ ١٣٠؛ والألباني، ضعيف سنن الترمذي: ١٩٦؛ وميزان الاعتدال ٣: ٦١٥؛ والعلل لابن حنبل ١: ٥٣٦ ـ ٥٣٧.

هو الراجح، بحيث قبلنا بولاية غير المسلم على غير المسلم مع تعميم شرط إذن الولي في أمور الميّت لمطلق الوليّ، لزم هنا تسهيل أمر وصول الأولياء إلى جثث أبنائهم وذويهم، لولايتهم عليها، ولا يجوز ابتزازهم بطلب أموالٍ منهم مقابل تسليم الجثث وما شاكل ذلك. ولعلّه من هذه الناحية لم يرضَ رسول الله صلى الله عليه وآله ـ طبقاً للرواية المتقدّمة ـ ببيع الجثث، ولم يُعهد من سيرته أنّه إذا انتصر في حربٍ حجز على الجثث لا يسلّمها إلا مقابل أموال أو نحو ذلك.

وأمّا إذا قلنا: إنّه لا دليل على شمول شرط إذن الوليّ في التصرّف في الجثة للكافر، فلا دليل على وجوب التسليم له حينئذ، فيرجع إلى أصالة البراءة أو عدم جعل الحكم، ولا مانع حينئذ من أخذ بدلٍ مالي أو غيره لقاء تسليمهم الجثة ورفع يدهم عنها، تماماً كأيّ فعلٍ آخر. وأمّا التصرّف بالجثّة بأخذ أعضائها لاستخدامها لأغراض طبّية أو إنسانيّة، فمرتبط بفكرة المثلة وشمولها لغير موارد التشفّي والانتقام أو لغير موارد الفائدة الإنسانيّة، ويراجع في محلّه.

الحالة الثانية: أن لا يكون للمقتول وليٌّ خاص كالأب، وهنا لا معنى للحديث عن التسليم إلى الوليّ، والمفروض أنّه لا ولاية خاصّة لأحد على الجثة، فهنا لا ملزِم للتسليم من هذه الناحية؛ فيجوز للمسلمين الإبقاء على الجثة، واشتراط مقابل مالي أو غيره لإطلاق سراحها، ولا سيّما لو جعلنا ولاية الحاكم على تقدير فقدان الوليّ هي المحكّمة كما في الميت المسلم.

٢.٤. المسألة في جانب القوانين والعلاقات الدوليّة

هذا كلّه على تقدير حساب الموضوع من الزاوية الفرديّة الشخصيّة، أمّا لو نظر للموضوع من الزاوية الدوليّة، فهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن لا يكون هناك أيّ اتفاق دولي بين الطرفين المتنازعين يلزمهما بتسليم جثث قتلى كلّ طرف للطرف الآخر. وفي هذه الحالة يرجع إلى الحكم الذي تقتضيه القاعدة على المستوى الشخصي، ولا يوجد دليل حاكم على هذا الحكم حسب الفرض.

الحالة الثانية: أن يكون بين الطرفين المتنازعين اتفاقٌ دولي ـ ولو عبر التوقيع على المعاهدات الدوليّة العامة ـ مما يتعلّق بهذا الخصوص، **وهنا صورتان:**

الصورة الأولى: أن يخرق العدوّ هذا الاتفاق الدولي فيحجز على جثث شهداء المسلمين، وفي

هذه الحال يجوز الحجز على جثث القتلى، تطبيقاً لقانون الردّ بالمثل، ولا يلزم المسلمون بالوفاء بالعقود والاتفاقات ما دامت قد خرقت من الطرف الآخر مسبقاً، فإذا التزم العدوّ التزم المسلمون، وإلا فلا ملزم لهم.

وهنا يجوز اشتراط التبادل في الجثث لقاء الإفراج عن جثث قتلى العدو بلا أيّ محظور؛ لأنّ هذا الاشتراط ليس سوى تعبير عن إعادة الالتزام بالاتفاقيّة المعقودة، وهذا مما لا محذور فيه.

ولكن هل يجوز للمسلمين المطالبة بشيءٍ آخر غير تسليم جثث ذويهم، كأن يطالبوا بمالٍ أو بتسهيلات أخرى كالأسرى الأحياء أو لا؟ فمثلاً لو أعلن العدوّ استعداده لتسليم جثث شهداء المسلمين فهل يجوز للمسلمين الامتناع والمطالبة بتسليم أسرى رغم أنّ عند المسلمين أسرى أيضاً؟ ويتعقّد الأمر لو أنّ المسلمين كانوا هم المبادرين للحجز على الجثث إمّا اشتباهاً أو لعنوان ثانوي فقام العدو ـ من باب الردّ بالمثل ـ بالحجز على جثث شهداء المسلمين، ثم عرض الالتزام بالاتفاقات وتسليم الجثث على شكل تبادل، وأصرّ المسلمون على مطالب أخرى كالمال أو الأسرى الأحياء دون أن يكونوا مستعدّين لإطلاق سراح أسرى الكافرين الأحياء، فهل يجوز ذلك أو لا؟

هذا الأمر منوط بالجواب عن السؤال الآتي: هل تكون الاتفاقيّة ملغاةً شرعاً بخرق الطرفين لها على هذا الشكل بحيث لا معنى لعودها إلا باتفاق جديد أو أنّ تراجع أحد الطرفين عن خرقها يكون بمثابة إعادة إنتاج لها؟

مقتضى القاعدة سقوط الاتفاقيّة بمعنى ثبوت الخيار، والساقط لا يعود إلا بدليل أو بموجبٍ جديد، إلا أنّه لا يخفى أنّ بعض الاتفاقات الدوليّة العامة إذا خرقت فلا يعني ذلك خروج الطرفين عن هذه الاتفاقيّة بالمرّة، بل الظاهر أنّ تلافي هذا الخرق كاف في العود إلى مضمون الاتفاقيّة، ووفقاً لهذا المحتوى التعاقدي لبعض الاتفاقيّات تظل ساريّة المفعول حتى لو خُرقت، متى ما أبدى الطرف الخارق لها استعداده لتلافي هذا الخرق، ومعه يشكل المطالبة بشيءٍ إضافي غير تبادل الجثث في هذه الحال.

الصورة الثانية: أن لا يخرق العدوّ هذا الاتفاق الدولي بين الطرفين المتنازعين، ومن الواضح في هذه الحال عدم جواز الخرق للمسلمين، فلا بدّ لهم من الإفراج عن الجثث وتسليمها؛ عملاً

بدليل ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**..﴾ (المائدة: ١)، الشامل للعقود الماليّة وغيرها.

ولا يجوز طلب مقابلٍ لتسليم الجثث، ولو فعل وحصل الحاجزون على الجثث على أموال مثلاً جاز لهم التصرّف فيها من باب عدم حرمة مال الكافر الحربي الذي هو الدولة هنا.

والمتحصّل أنّ للمسألة صوراً وحالات تلاحظ تارةً على مستوى الحقوق الشخصيّة، وأخرى على مستوى الحقوق الدوليّة، وتترتب آثار مختلفة تبعاً لاختلاف الحيثيات، ما لم يطرأ قانون التزاحم أو العنوان الثانوي.

وانطلاقاً مما سلف، يظهر أنّ جيش المسلمين لا يجب عليه خوض حرب لإطلاق سراح جثث شهداء المسلمين، إلا إذا عَدّت الأعراف الزمنيّة حجزَ هذه الجثث اعتداءً على سيادة الدولة الإسلاميّة، فصدق مفهوم الاعتداء عرفاً وعقلائياً هو المبرّر لتجويز الدخول في حربٍ مع الطرف الآخر إذا رأى حاكم المسلمين المصلحة من وراء هذه الحرب، ويفترض أن يكون صدق الاعتداء منصبّاً على الجماعة الإسلاميّة، لا أن يصنف اعتداءً فردياً؛ إذ دليل الجهاد لا يُحرز شموله للاعتداءات الفرديّة على الآحاد أو بينهم دون تعنونه بعنوان العدوان على الجماعة، **فالمسألة تابعة لعدّة حيثيّات**:

الحيثيّة الأولى: صدق عنوان الاعتداء على حجز الجثث وصدق عنوان الدفاع عن النفس على المحاربة لأجل إطلاق سراحها.

الحيثيّة الثانية: صدق مفهوم الاعتداء على الجماعة، لا اندراج الاعتداء في باب الحقوق الفرديّة، كحقّ وليّ الميت؛ لانصراف أدلّة الجهاد عن هضم حقّ فردي ما لم يصدق عليه تعريض أمن وسلامة الجماعة للخطر.

الحيثيّة الثالثة: أن لا يكون هناك سبيل آخر يحفظ دماء المسلمين يمكن سلوكه لحصول المسلمين على جثث الشهداء، وإلا أشكل تعريض المسلمين للخطر حينئذ كما هو واضح.

الحيثيّة الرابعة: أن تكون في الحرب مصلحة أكبر من مفاسدها، وهو ما يرجع فيه إلى السلطة الشرعيّة كي تحدّد ذلك.

وهذا كلّه بصرف النظر عن وجود مبرّر آخر لفتح الحرب مع العدوّ، مثل احتلاله بلاد المسلمين أو غير ذلك، إذ فرضُنا أنّه لا شيء بيننا وبينه سوى احتجازه جثامين شهداء المسلمين.

المحور التاسع

أسلحة الدمار الشامل

تمهيد في ملتقى فقه الحرب والبيئة

ليس هناك شكٌّ في أنّ وسائل القتال تتجه عند البشرية إلى مزيد من التطوّر والتعقيد بمرور الزمان، فبعد أن كانت السهام والرماح والنبال والسيوف والخناجر، وحتى المنجنيق، هي أدوات الحرب، كان إشعال النار في المزروعات والبيوت والأرزاق من وسائلها، لكنّ الأمر تغيّر في العصر الحديث فدخلت المدافع والدبابات والطائرات والمسيَّرات والسفن الحربية والغواصات و.. في مجال الخدمة العسكرية، وصارت فنون الحرب وعدّتها ومعدّاتها مختلفةً تماماً عن ما كان سائداً في الأزمنة الغابرة.

وقد لاحظ الفقهاء المسلمون دخول هذه القضايا المستجدّة، فأجازوا استخدامها في الحرب، بل جعلوا ذلك من الواجبات المشمولة لدليل لزوم إعداد القوّة، كما لاحظوا هذا التطوّر في آلات الحرب في مباحثهم في «السبق والرماية»، حيث عمّموا ذلك إلى السبق والرماية بمختلف الوسائل الحربية؛ لأنهم فهموا موضوع السبق والرماية على أنه مما يتصل بالإعداد والاستعداد للحروب، فعمّموا لكلّ وسيلة حربية مستجدّة.

وفي القرن العشرين، ظهرت أنواع أخر من الأسلحة، أكثر تطوّراً وتعقيداً من سابقاتها، لكن هذه المرة لم نجد بحثاً فقهياً فيها أو لا أقلّ موقفاً فقهياً، إلا قليلاً ومؤخراً جدّاً، في كلمات بعض الفقهاء والشخصيات مثل: السيد محمد الشيرازي، والشيخ تقي الدين النبهاني، والشيخ محمّدي الري شهري، والدكتور جودت سعيد، والأستاذ عبد الرحمن الحاج، والشيخ حسين الخشن، والدكتور محمد خير هيكل، والسيد محمد حسين فضل الله، والدكتور عبد المجيد محمود

الصلاحين، والسيد محمد تقي المدرسي، والدكتور خير الدين مبارك عوير، والدكتور علي الحلبي، والدكتور إسماعيل أبو شامة، والسيد علي الخامنئي، والدكتور أبو أسيد الشامي، والدكتور عبد الله بن عمر السحيباني، والدكتور الشيخ علي جمعة، والشيخ عبد الله جوادي آملي، والشيخ يوسف القرضاوي، والشيخ محمد علي التسخيري، والأستاذ محسن عميق، وأمثالهم ممن طرق الموضوع، وكثير منهم طرقوه على مستوى الإفتاء فقط أو الإشارة، وليس البحث الفقهي، وبعض من بحثه أطال جدّاً في جوانبه غير الفقهيّة، بحيث لا تصل المعالجة الفقهية إلا إلى قدر يسير جداً من الكلمات، رغم أنّ المؤلَّفَ كتابٌ وليس مقالةً أحياناً.

ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى عدم استخدام هذه الأسلحة في البلدان الإسلامية وعدم وصول أغلب هذه البلدان إلى تقنيّة هذه الأسلحة وتكنولوجيّاتها، لكن رغم ذلك لم يكن من الصحيح إغفال هذا الموضوع نظراً لخطورته.

وهذه الأسلحة هي ما يسمّى بأسلحة الدمار الشامل، ويقصد بالدمار فيها نوعان منه:

١ ـ الدمار الشامل لتمام ألوان الحياة والجماد، مثل القنابل النووية الانشطارية والاندماجية والهيدروجينية، التي تدمّر كلّ شيء أمامها، بتأثيرها على الضغط والإشعاع والحرارة.

٢ ـ الدمار الشامل لتمام ألوان الحياة فقط، أي ما يقتل الحياة الإنسانية والحيوانية والنباتية، مثل الأسلحة الكيميائية، من غازات وموادّ حارقة، غازية سائلة أو صلبة، وكذلك البيولوجية ـ من فيروسات وجراثيم ـ والجرثومية والبكتريولوجية وكذلك النيترونية وغيرها.

وهنا يطرح التساؤل الآتي: هل تجيز الشريعة الإسلامية في الحرب استخدام أسلحة الدمار الشامل بكلا نوعيها، على أساس أنّ الحرب تسقط كلّ حاجز؛ لأنّها تسقط حرمة النفوس والأرواح وتتعالى على كلّ المعايير القيمية العادية في الحياة الإنسانية، أمّ أنّ للحرب ضوابطها الأخلاقيّة، ومن ثم لا يجوز استخدام مثل هذا النوع من الأسلحة انطلاقاً من أنّ أدلّة الحرب والجهاد في الإسلام تفرض قيوداً على آليّات الحرب وأساليب ممارستها، وأنّ هناك محذورات أخر تقف في هذا المجال؟

لا يقف التساءل المتقدّم عند هذا الحدّ، بل يتصل بإشكاليّة رئيسة في الثقافة الفقهية والقانونيّة والحقوقيّة، وهي قضيّة البيئة، فهل يحترم الإسلام البيئة والتنوّع الأحيائي أم أنّه لا يولي أيّ اهتمام

لهذا النوع من الثقافة التي قد يعتقد بعضنا أنّها حادثة ولا وجود لها في العقل الديني الموروث؟

هذا ما سنتحدّث عنه ـ بحول الله تعالى ـ هنا، وهو موضوع سيكون ملتقى موضوعين أساسيّين، هما: الحرب والبيئة.

منهج البحث الفقهي، أو ثنائيّة القاعدة والمناخ الحافّ

وعندما نريد الحديث عن نقطة اتصال مسألة فقه الحرب في أسلحة الدمار الشامل مع فقه البيئة والتنوّع الأحيائي، فيجب رصد منهج البحث الفقهي هنا، وذلك أنّ هدفنا من فتح هذا البحث ليس التفتيش عن آية أو رواية تحدّثنا مباشرةً عن حكم هذه الأسلحة من حيث ذاتها ومن حيث تأثيرها على البيئة؛ لأنّ من الصعب الإمساك بنصّ مباشر متصل بهذه الظاهرة الناتجة عن تطوّر العلوم والتكنولوجيا البشرية، ومن ثم فالمنهج الصحيح في دراسة مثل هذه الظواهر الحادثة والمسائل المستحدثة والنوازل الواقعة، يكمن في المبدأين المنهجيّين الآتيين:

أ ـ القواعد والمقاصد الفقهية في أكثر من مجال لتحديد الإطار القانوني، فهل توجد قواعد فقهيّة عامّة قادرة على التدخّل في هذا المجال ـ الملتقى (ملتقى الحرب والبيئة)، لتضبط إيقاعه القانوني أو لا؟

ب ـ الموارد الجزئيّة الفقهية المبعثرة القريبة من هذا الموضوع والمتحاثّة معه، والتي تسمح بأن نطلّ من خلالها عليه من هذه الزاوية أو تلك، مثل مسألة إلقاء السمّ في المياه التي بحثها الفقهاء المسلمون، أو مثل مسألة قطع المياه أو التغريق أو التحريق، وهو أمر قد يتصل بإفناء مظاهر الحياة؛ لأنّ قطع الماء أو تسميمه قد يؤدّي إلى موت البشر والحيوانات والنباتات، أي الحياة على وجه الأرض ولو جزئيّاً.

ولكي أقرّب فكرة التوظيف القواعدي، أمثّل بالقاعدة الفقهية التي ذكرها الفقهاء المسلمون، وهي قاعدة جواز استخدام كلّ ما يرجى منه الفتح، حيث صاغها السيد الخوئي على الشكل الآتي: «يجوز قتال الكفار المحاربين بكل وسيلة ممكنة من الوسائل والأدوات الحربية في كلّ عصر حسب متطلّبات ذلك العصر، ولا يختصّ الجهاد معهم بالأدوات القتالية المخصوصة»[1]. فإنّ

(١) الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٧١.

هذه القاعدة التي أصّلها الفقهاء تسمح بالخروج بتعميم على مستوى آليات الحرب وأدواتها، وهي قاعدة صحيحة، إلا أنها ليست على إطلاقها حتى عند الفقهاء أنفسهم؛ لأنّ المفروض بالسلاح أن لا يؤدي إلى خرق واجب آخر أو حرام آخر، وهنا هي النقطة المركزية التي سيأتي الحديث عنها، إن شاء الله تعالى.

وعليه، فنحن أمام آليّتين للاجتهاد الفقهي في هذا الموضوع: آليةُ مرجعية القاعدة الفقهية أو المقصد الفقهي، وآلية تكوين صورة عامّة من خلال معطيات جزئية مبعثرة قد يؤدّي التقاؤها إلى تكوين صورة عن خلفيّتها جميعاً تكون هي القاعدة التي انبثقت الجزئيات عنها.

ويهمّني أن أشير هنا إلى نقطة أساسيّة في تقديري، وهي أن لا يقع الباحث الإسلامي ـ كما حصل في غير موقع ـ في شَرَك ضرورة إنتاج مفاهيم توصّل إليها العقل الغربي، أو ضرورة خلق أيّ شيء لإثبات مواكبة الفكر الإسلامي لقضايا العصر وهموم الإنسان، أو التطويل في قراءة هذه الموضوعات بما يجعل الاستطراد هو الأصل والحاكم في معالجاتنا البحثيّة؛ ممّا قد يفرض على الفقيه تأويل النصوص وتطويعها وليّ عنقها أو عصرها لاستخراج شيء منها ولو بالقوّة والقهر، وهذا ما لاحظناه على غير باحث هنا، حيث حاول أن يفهم من أيّ نص أو قاعدة شيئاً يتصل بفقه البيئة أو أسلحة الدمار الشامل، فيما لا يتحمّل هذا النصّ أو تلك القاعدة نتائج من هذا النوع، الأمر الذي قد يخلق بعض الارتباك في إدارة العملية الاجتهادية الهادئة والرصينة، **فقد لاحظنا على بعضهم استخدام مثل قاعدة الخراج بالضمان، ومن له الغنم فعليه الغرم، وقاعدة حفظ توازن الطبيعة، وقاعدة تضايف الحقّ والتكليف، وقاعدة النظافة في العبادات، فضلاً عن نصوص فرعية جزئية كثيرة حُمّلت أكثر ممّا تتحمّل**، ولا يبدو منها أنّها بصدد التأسيس ـ ولو الضمني ـ لمفاهيم البيئة بما لها من وعي معاصر.

مراحل البحث في البيئة وأسلحة الدمار الشامل

وعلى أيّة حال، فالحديث عن موضوع أسلحة الدمار الشامل، لا سيّما من زاوية علاقته بإشكاليّة البيئة، يقع في مرحلتين:

أولاً : امتلاك أسلحة الدمار الشامل

نقصد بهذه المرحلة البحث عن أنه هل يجوز للدولة الإسلاميّة أن تسعى لامتلاك أسلحة الدمار الشامل أو لا؟ وذلك بصرف النظر عن استخدامه، أي أننا لا ننظر هنا إلى مسألة استخدام هذه الأسلحة، وإنما نلاحظ محض الحصول عليها، فهل هذا جائز أو لا؟

تتجاذب الجواب عن هذا التساؤل مجموعة قواعد فقهيّة، أهمّها:

القاعدة الأولى: مبدأ حرمة الإضرار بالإنسان

من الطبيعي أنّ امتلاك أسلحة الدمار الشامل أو الطاقة النوويّة عموماً مشمول لقانون البراءة الشرعيّة، أو قانون عدم الجعل، حيث لا يوجد دليل يمنع عن ذلك، لكنّ قاعدةً مؤثرة تتدخّل هنا وتشرط أن لا يكون السعي لامتلاك هذه الأسلحة مضرّاً بالبيئة بمعنى ما يلحق الضرر بالإنسان، حتى على مستوى الأجيال الأخرى، أو بما يتعلّق بالإنسان بما يصدق عليه عنوان الإضرار به، وهذه القاعدة هي حرمة الإضرار بالغير، فإنّ الإضرار بالغير حرام عقلاً ونقلاً كما هو مدلّل في محلّه، وهنا إذا كانت أسلحة الدمار الشامل ـ على مستوى الحصول عليها أو حفظها ـ موجباً لذلك يكون حراماً، والأمر في هذه القضية يرجع فيه إلى أهل الخبرة.

والمقصود بهذا القيد أنّ الطبيعة ليست ملكاً شخصياً إذا نظرناها بمجملها، بل هي ملك الإنسان بما في ذلك الأجيال اللاحقة، وعنوان الضرر لا يختصّ بإلحاقه بمن هم أحياء اليوم، بل يصدق عرفاً أيضاً على الأجيال اللاحقة، ولا أقلّ في بعض الموارد الملحوظة للعرف ولو عبر تنبيهه إليها، وهنا إذا كان في إنتاج هذه الأسلحة ضرراً يلحق بالبيئة العامة للأرض نتيجة ـ لا أقلّ ـ مشكلة النفايات السامة التي تنتجها معامل هذه الأسلحة يومياً، الأمر الذي يؤدّي ـ ولو تدريجياً ـ إلى إلحاق الضرر بالناس ولو على مستوى الأجيال القادمة، أشكل الأمر إن لم تكن هناك مصلحة أهم.

ولكي نقرّب الصورة نستخدم مثال روجيه غاروري حول إفساد الغرب للبيئة، فإنّ قطع أشجار غابات الهند لو لوحظ بنظرة فردية بحتة لم يكن فيه أيّ حرج، لاسيما على مستوى الفقه الفردي القائم على نظرية تحليل الإمام عليه السلام الأنفالَ للشيعة، أما لو لوحظ المشهد من زاوية عامة

ممتدّة زمنياً ومكانياً لفهمنا أنّ الكثير من فيضانات الهند التي تودي بحياة الآلاف بشكل متكرّر كان سببه إفناء الغابات التي يعدّ وجودها ضرورياً لتوازن الطبيعة، وهكذا الحال في عدم ضبط حركة الحرارة على وجه الأرض وأزمات الانحباس الحراري، وعدم وجود قوانين مختصّة بذلك، فقد أدّى هذا الأمر إلى خوف حقيقي لذوبان جبال الجليد العملاقة مثلاً في المحيط المتجمّد الشمالي، الأمر الذي ينذر بكارثة على العالم نتيجة ارتفاع منسوب مياه البحار وارتفاع درجة الحرارة، وأمثلة ذلك كثيرة جداً.

ويمكن ذكر مثال دالّ هنا أيضاً، وهو ما طرحه السيد الخميني[1] **في تعليقه** على ما قيل له من انتقاد بعض العلماء لبعض الفتاوى والمواقف الصادرة عنه مما يخالف الفقه الشيعي، مثل قضية تحليل الأنفال للشيعة كالغابات وشطوط البحار و.. فقد أجاب رحمه الله بأنه لو سرنا على هذا الفقه لحصلت كوارث بيئية ولما أمكن طباعة المجلات والصحف والكتب بعد ذلك، بل لتقدّمت مياه البحار داخل اليابسة وهو أمر له مفاعيل سلبية كبيرة.

إنّ ملاحظة قاعدة حرمة الإضرار بالغير على المستوى الفردي والجماعي، وعلى مستوى الجيل الحاضر والأجيال اللاحقة، يمكنه أن يساعد في الخروج بمواقف فقهية عديدة تتعلّق باستثمار الثروات الطبيعية للأرض، وبفقه البيئة، من هنا قلنا بأنه إذا كان السعي لامتلاك هذه الأسلحة يلحق الضرر بمن يحرم الإضرار به لم يجز هذا التصنيع أو التخزين، تبعاً للآثار الناجمة.

ومن هذا النوع ما يتعلّق باحتمال عدم إمكانية حفظها من التلف، أو تسرّب الإشعاعات أو حصول الآخرين عليها، فإنّ خطورة المحتمل هنا تلزم بالاحتياط في ذلك؛ تبعاً للظروف الموضوعيّة.

وعندما نتحدّث عن الإنسان الذي يحرم الإضرار به، فإنّ المقدار المسلّم فقهياً هو المسلم والذمّي وأمثالهما ممّن حكمت الشريعة باحترامه في النفس والمال والعرض، أمّا غيرهما فالقضيّة تغدو قائمةً على النظرية التي يختارها الفقيه في حرمة غيرهم، وقد توصّلنا في أبحاثنا السابقة إلى أنّ الأصل في الإنسان أنّه محترم ما لم يعتد على المسلمين أو الدولة والمجتمع الإسلاميّين، أو يكون في سياق الاعتداء والعدوان، فهذا هو الحربي الذي تترتّب عليه أحكام الحربية، أي المتلبّس

---

(١) راجع: صحيفه إمام (بالفارسية) ٢١: ١٥٠.

بالحرب بالفعل أو القوّة القريبة من الفعل، بحيث يصدق عرفاً أنّه محارب للمسلمين، وليس كل غير معاهد أو ذمّي يحكم بالحربية وتسقط حرمته فقهياً، وإن كان يمكن تعميم مفهوم المعاهدة على من اعتبرناه غير حربي، على بيان فصّلناه سابقاً، فراجع.

من هذا كلّه، نستطيع أن ندرج أيضاً مسألة الإسراف في استخدام الطبيعة في قضيّة الإضرار بالغير؛ لأنّه قد يناقش شخصٌ ما في كونها عنواناً مستقلاً هنا ـ خلافاً لبعض الباحثين[1] ـ من حيث إنّ الإسراف يرجع إلى الاستخدام الزائد عن المقدار المعقول، وربما يثير المتحدّثون عن استثمار الطبيعة هنا أنّ حاجات الإنسان المعاصر تعاظمت وما يدخل في ضمن الحدّ المعقول للاستهلاك قد ازداد مساحةً ومجالاً، فامتلاك السلاح النووي أو الطاقة النووية له فوائد كثيرة، لكنّ زيادة استهلاك الإنسان لموارد الطبيعة وإمكاناتها حتى لو لم يعدّ إسرافاً في المصطلح الفقهي ـ وهو إسراف في بعض الموارد على الأقلّ ـ لكنّه لا شك يعدّ إضراراً بالإنسان النوعي الشامل للأجيال اللاحقة، من حيث إنّ هذا الاستهلاك قد يضرّ بهذه الأجيال ويفوّت عليها إمكانات الاستفادة من طاقات الطبيعة ممّا قد يضعها في مواقف حرجة؛ نظراً لاستهلاك الأجيال السابقة معظم الموارد والإمكانات.

فإذا لم نقل بأنّ الطبيعة ملكٌ للنوع الإنساني الممتدّ في الزمان والمكان بحيث قلنا بملكية الإمام عليه السلام الذي أحلّ التصرّف في عصر الغيبة وفقاً لأصول المذهب الإمامي، أو أشكل شخصٌ في ملكية المعدوم الذي لم يأت بعدُ، ومن ثم لم يعد يمكن بسبب ذلك ـ أولاً ـ إجراء قانون حظر التصرّف في المال المشترك بدون إذن في غير المقدار المقطوع الترخيص به، ولم يعد يمكن كذلك ـ ثانياً ـ تحديد وتضييق قانون السلطنة (الناس مسلّطون على أموالهم) في حقّ الأحياء المعاصرين، ولم يعد يمكن ـ ثالثاً ـ إجراء قواعد الضمان، مثل: «على اليد» و «من أتلف» وغيرهما؛ لعدم صدق هذه القواعد في غير مال الغير.. إذا لم يكن هذا كلّه كافياً ونوقش فيه، فلا أقلّ من صدق عنوان الإضرار بمن سيأتي على كثير من حالات تدمير البيئة. والإضرارُ لا يشترط فيه وجود المتضرّر لحظة صدور الفعل من الضارّ، بل يكفي صدق صدوره من الضارّ في الآن بحيث يُعلم بلحوق الضرر في المستقبل بالمتضرّر، ولو من خلال صدق التسبيب أو غير ذلك من العناوين

(١) حسين الخشن، الإسلام والبيئة، خطوات نحو فقه بيئي: ٥٥ ـ ٥٨.

المبحوثة في الفقه الإسلامي.

إذن، فالجواز هو القاعدة المحكّمة هنا ما لم يطرأ عنوان محرّم كالإضرار بالآخرين ولو كانوا هم الأجيال القادمة.

القاعدة الثانية: قاعدة إعداد القوّة لفرض الرهبة (مبدأ توازن الردع)

يمكن هنا الترقي عمّا أسلفناه من قبل، عبر القول بأنّ أدلّة الاستعداد للجهاد، لا سيّما قوله تعالى: ﴿**وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ..**﴾ (الأنفال: ٦٠)، قد سبق أن قلنا: إنها ظاهرة في الاستعداد الموجب لرهبة العدو ولو لم تقع حرب، وهذا ما قد ينطبق على السعي لامتلاك أسلحة الدمار الشامل أو بعضها على الأقلّ، حيث يحصل البلد الذي يملكها على حصانة وقوّة ومنعة ومكانة سياسية مرموقة تعيق إقدام الآخرين على الاعتداء عليه، فهذا التوازن في القوى من أبرز مصاديق الآية الكريمة حينئذ، فيكون تحصيل هذه الأسلحة واجباً بهذا المقدار، إذا لم يتسنّ تحقيق الحماية إلا بذلك، وهنا يقع التزاحم بين وجوب الإعداد المفضي إلى إيقاع الرهبة من جهة وحرمة الإضرار بالغير من جهة ثانية، وتطبّق قواعد التزاحم حينئذ بتقديم الأهمّ على المهم.

وقفة نقدية مع د. جودت سعيد في الربط بين امتلاك السلاح ونشر العنف

ولا معنى للقول هنا بأنّ آية الرهبة تجيز القوّة ولا تجيز العنف، وأنّ امتلاك أسلحة الدمار الشامل يعدّ سبباً لترويج العنف وثقافته في الحياة الإنسانيّة، كما هي نظرية بعض الباحثين المعاصرين مثل الدكتور جودت سعيد؛ لأنّ توازن القوى يحول دون تحقّق العنف أيضاً، كما أنّه لا معنى لتوازن القوى مع إبعاد فرضيّة العنف إمكاناً، فلم نفهم الوجه المنطقي السليم في هذا الموضوع! أليس الإعداد لرباط الخيال المصرّح به مثالاً في الآية الكريمة يمكنه أيضاً أن يشكّل مادّةً خصبة للتنافس في هذا المجال، بما قد يخلق ثقافة عنف مضادّة؟! وأليس السعي لامتلاك السيوف والرماح والنبال موجباً أيضاً لخلق دافع مضادّ عند الطرف الآخر على المستوى الإمكاني؟!

وانطلاقاً من مجمل ما تقدّم، يظهر أنه لو سعت دول العالم لنزع أسلحة الدمار الشامل لتجنيب البشريّة مخاطرها وضمنت الدولة الإسلامية عدم خرق الدول الأخرى لهذا الاتفاق بحيث أخرج هذا السلاح بالمرّة من حيّز الخدمة العسكرية والتوظيف السياسي، كان من الواجب على دولة المسلمين المشاركة في هذا الاتفاق دفعاً للضرر بحيث لا تسعى لامتلاك هذه الأسلحة، وإن كان مقتضى إطلاق آية الاستعداد هو الوجوب، إلا أننا قلنا في محلّه: إنّ آية الاستعداد لا يراد منها تحصيل تمام الإمكانات حتى لو تحقّقت الرهبة، وإنما المقصود إيجاد هذه الرهبة المعبّر عنها اليوم بالردع، فإذا حصل الردع وهو الغاية، فلا دليل على لزوم تحصيل المزيد من الأسلحة و..

ثانياً: استخدام أسلحة الدمار الشامل

قد يقال بأنّ مقتضى إطلاقات الآيات والروايات الواردة في باب الجهاد، أو مقتضى عدم بيان التحريم هو جواز استخدام هذه الأسلحة وغيرها بلا أيّ محذور، لكن قد يقال بحرمة استخدام أسلحة الدمار الشامل، انطلاقاً من معطيات استدلاليّة تفرض ذلك، وهنا يجب علينا متابعة معطيات القواعد والمقاصد الفقهيّة، إلى جانب الجزئيات الفقهية التي قد تتصل بالموضوع لتشكّل صورةً ما عنه، وذلك على الشكل الآتي:

١. قاعدة حرمة إهلاك الحرث والنسل (مبدأ حظر تدمير البيئة)

قد يستند هنا لإثبات تحريم استعمال هذه الأسلحة إلى أنّ استخدامها يعدّ من مصاديق إهلاك الحرث والنسل، وهو من أبشع أنواع تدمير البيئة الحيّة، وقد تحدّثنا عند دراسة فقه الحياة المدنية في الحرب، وقلنا: إنّ ظاهر الآية الكريمة: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ * وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ * وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ**﴾ (البقرة: ٢٠٤ ـ ٢٠٦)، هو حرمة ما يصدق عليه عرفاً إهلاك الحياة الحيوانية والنباتية، بحيث تكون مساحة الإهلاك وسيعة، ولهذا ذهب بعض العلماء إلى كون إهلاك الحرث والنسل من

أشدّ المحرّمات الشرعيّة[١]، وإذا كان في عصر نزول الآية مصداق بارز لإهلاك الحرث والنسل، فإنه بلا شك لن يكون حجمه أكبر من حجم الإهلاك الموجود في أسلحة الدمار الشامل، فاستخدام هذه الأسلحة من أبرز مصاديق إهلاك الحرث والنسل، فيكون حراماً، **وهذا ما يرجع إلى مقصد حفظ النوع والنسل من مقاصد الشريعة الإسلاميّة.**

وقد نزلت هذه الآية في الأخنس بن شريق الذي تظاهر بالإسلام، ثم غدر بالمسلمين، فأحرق زرعهم وعقر حميراً لهم، وأفسد في الأرض، فنزلت هذه الآية فيه، كما تقدّم سابقاً.

ونحن نلاحظ أنّها تذمّ الإنسان الذي إذا أعطي سلطةً في الأرض أفسد فيها وأهلك الحرث والنسل، فقتل روح الحياة في الناس والمجتمع.

وقد يناقش الاستدلال بالآية أنها غير واردة في الحرب المشروعة بين المسلمين وأعدائهم، وإنما تنهى عن هذا الاتلاف للأموال بغير حقّ وعلى وجه الظلم والعدوان بهدف التخريب لا غير، لا من مصلحة تقع في هذا الاتلاف ونحوه[٢].

إلا أنّ هذا الإشكال يواجه مشكلة أنّ الآية الكريمة وإن لم تنزل في الحرب، إلا أنّ فيها لساناً إطلاقياً، حيث تتحدّث عن ظاهرة لا عن فرد، وهي ظاهرة سلوك من يملك السلطة في الأرض سبيلاً إفسادياً، بحيث يهلك الحرث والنسل، أي يتعرّض للخلق والزرع فيتلفها، وقد علّلت الآية بأنّ الله لا يحبّ الفساد، وهذا معناه أنّ إهلاك الحرث والنسل بنفسه ظاهرة إفسادية، إلا إذا قام دليل على جوازها في هذا المورد أو ذاك، فتكون خارجةً للعنوان الطارئ أو للدليل المخصّص، وتكون الآية على وزان قوله تعالى متحدّثاً عن بني إسرائيل: ﴿..**قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ**﴾ (الأعراف: ١٢٩).

وعليه، فهذه الآية مبدأ من مبادئ ممارسة السلطة في الإسلام، أن لا يصير الحاكم مهلكاً للحرث والنسل، ما لم يقم دليل على الاستثناء، وعليه، فهذه الآية من أهم الآيات التي يمكن الاستدلال بها على مسألة استخدام أسلحة الدمار الشامل.

وإذا قيل: إنّ استخدام أسلحة الدمار الشامل إنما هو لمصلحة الحرب لا لمحض الاتلاف

(١) محمد الحسيني الشيرازي، البيئة: ٢٢٩؛ وانظر أيضاً: النبهاني، الشخصيّة الإسلاميّة ٢: ١٩٣.

(٢) أبو غدّة، قضايا فقهيّة..: ٢٩.

والتخريب. **فإنّ الجواب** هو أنّ مصلحة الحرب عنوان شامل لمطلق المصلحة للجيش، وهو غير عنوان الضرورة وحاجة الحرب التي سنتحدّث عنها لاحقاً، فالمصلحة غير الحاجة، وما نجيز فيه هو الحاجة لا المصلحة، فإنّ الكمال الزائد من المصالح لا من الحاجات، **فالتمييز في فقه الحرب بين المصلحة والحاجة عنصر أساس في فهم فقه الحياة والبيئة في باب الجهاد.**

القاعدة وعلاقتها بمستويات ثلاثة في التعامل مع قضيّة البيئة

من هنا، فهذا العنوان المحرّم المأخوذ في الآية الكريمة يؤسّس أيضاً لفقه بيئي بدرجة ما؛ لأنّه يمنع من تدمير البيئة الحيّة وإفنائها، وإن لم يدلّ على وجوب حفظها؛ **لأنّ التعامل مع البيئة من الناحية الفقهية يمكن تصوّر مراتب ثلاث له:**

أولاً: تدمير البيئة وتخريبها، وهو ما يمكن أن يستفاد تحريمه من الآية المتقدّمة لو كانت البيئة حيوانيةً وأحيائيّة.

ثانياً: حفظ البيئة، بحيث لا يكون لنا دور في التخريب، لكنّنا نقف مكتوفي الأيدي إزاء عوامل طبيعية تؤدّي الى خرابها، فهل يجب علينا حفظها أو لا؟ وهذه مرتبة أعلى من المرتبة المتقدّمة.

ثالثاً: التنمية البيئيّة، بحيث نسأل: هل يجب توسعة البيئة بحيث نقوم بتنميتها عبر التشجير وتكثير الحيوانات والنباتات ومحاولة نشرها وزيادتها في الحياة الأرضيّة أو لا؟ وهذا أمرٌ أزيد من الأمرين الأولين، كما هو واضح.

والآية الكريمة التي نحن بصددها تشير فقط إلى المرحلة الأولى وتحكم بحرمتها بالمعنى الذي أسلفناه، لكنّها لا تدلّ على المرحلتين اللاحقتين، ولا يوجد دليل ملزم ـ بعيداً عن حفظ حياة الإنسان وقانون الضرر ـ يفرض الأمر الثاني والثالث عدا ما سيأتي، نعم هناك نصوص في الحث على التشجير والزراعة وغير ذلك لا بنحو الوجوب الشرعي.

وبناء على ما تقدّم، فإنّ هذا الدليل لا يختصّ بالأسلحة المدمّرة للجمادات، بل يشمل الأسلحة المدمّرة لخصوص النبات والحيوان حتى لو ظلّت البيوت والجمادات على حالها؛ لصدق عنوان الإهلاك عليها جميعاً، وحيث تبنّينا في ما سبق الاستدلال بهذه الآية الكريمة في باب

الجهاد كانت دلالتها هنا تامةً أيضاً.

نعم، قد لا يصدق على بعض أشكال استخدام هذه الأسلحة في بعض الموارد الخاصّة عنوان الإهلاك المذكور، كما لو ألقيت قنبلة صغيرة في حرب بين جيشين في وسط الصحراء، بحيث علم عدم تأثيرها السلبي على الحياة على وجه الأرض، إلا أنّ هذه الموارد قليلة، فيبقى الغالب هو ذاك، فتكون حراماً إلا في حالات قليلة.

٢. قاعدة استعمار الأرض (مبدأ العمارة والتنمية)

نقصد بهذه القاعدة أنّ الإسلام يرغّب ليس في عدم تدمير البيئة والحياة على وجه الأرض، بل في عمارتها وتنميتها واستصلاح أراضيها وحياتها الحيوانية والنباتيّة أيضاً، بحيث لا تهمل فتموت.

يقول السيد عبد الله الجزائري (١١٨٠هـ): «.. وفي عمارة الأرض إخراجٌ لها من خسّة العطلة المتاخمة للعدم المطلق، ومن ثمّ تسمّى موتاً، إلى كمالها الممكن، وتحقيقٌ لحكمة خلقها وتسخيرها وهي الانتفاع، ومن ثم سمّي إحياءً، مضافاً إلى ما فيه من مصلحة الإنسان والحيوان والنبات»[(١)].

والمستند في ذلك بعض النصوص التي قد يستوحى من ضمّها إلى بعضها مرغوبية مثل هذا الشيء، ومن باب المثال نذكر:

أـ قوله تعالى: ﴿**وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ**﴾ (هود: ٦١)، فإنّ معنى الآية الكريمة ـ وفقاً لما ذهب إليه بعض المفسّرين ـ أنّه تعالى أراد عمارتكم للأرض باستصلاحها وتنميتها والإفادة منها، ليكون ذلك استجابةً طبيعية لتسخيرها لكم عبر استغلالها استغلالاً صحيحاً واستثمارها وعدم إهمالها وإتلافها وتركها لتموت، يدعم ذلك قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ**﴾ (الملك: ١٥)، وقد جاء في تفسير هذه الآية الكريمة عن الإمام علي عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه قال: «إنّ معايش الخلق خمسة: الإمارة، والعمارة، والتجارة، والإجارة، والصدقات ـ إلى أن قال ـ: وأما

---

(١) الجزائري، التحفة السنيّة: ٢٢٤ (المخطوط).

وجه العمارة فقوله تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾، فأعلمنا سبحانه أنه قد أمرهم بالعمارة ليكون ذلك سبباً لمعايشهم بما يخرج من الأرض من الحبّ والثمرات وما شاكل مما جعله الله معايش للخلق»[١].

ب ـ ما جاء في عهد الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام لمالك الأشتر لمّا ولاه مصر حيث قال: «هذا ما أمر به عبد الله علي أمير المؤمنين مالك بن الحارث الأشتر في عهده إليه حين ولاه مصر: جباية خراجها، وجهاد عدوّها، واستصلاح أهلها، وعمارة بلادها.. »[٢]، وكذلك قوله فيه: «وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج؛ لأنّ ذلك لا يدرك إلا بالعمارة. ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرب البلاد وأهلك العباد، ولم يستقم أمره إلا قليلاً»[٣]، فإنّ عمارة البلد تكون بالثورة الزراعية والحيوانية، بل بثورة أحيائية عامّة.

ج ـ ما ورد عنه عليه السلام أيضاً في كلام يصف فيه الناس بعد مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان: «اتقوا الله في عباده وبلاده، فإنّكم مسؤولون حتى عن البقاع والبهائم، أطيعوا الله ولا تعصوه، وإذا رأيتم الخير فخذوا به، وإذا رأيتم الشرّ فأعرضوا عنه»[٤]. حيث قد يدّعى بأنّ إطلاق المسؤوليّة عن البقاع والبهائم بلا تقييد بكونها مملوكةً بالملكية الخاصّة للإنسان يوجب ثبوت مسؤولية بيئية على كاهل الفرد المسلم.

وإذا صحّت هذه القاعدة ـ أعني قاعدة العمارة والتنمية ـ فسوف تفيد في الحثّ على حفظ البيئة وتنميتها أيضاً، ومن ثم فيكون استخدام الأسلحة الفتّاكة المضرّة بالبيئة مخالفةً ـ من جهة أولى ـ لقاعدة حرمة إهلاك الحرث والنسل، ومجانبةً ـ من جهة ثانية ـ لقاعدة العمارة والتنمية، فالقاعدة الأولى سلبية فيما القاعدة الثانية إيجابية، **وإن كانت القاعدة الثانية في قوّة المؤيّد بالنسبة إلينا هنا.**

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة ١٩: ٣٥، كتاب المزارعة والمساقاة، باب٣، ح١٠؛ وبحار الأنوار ٩٠: ٤٧؛ ومستدرك الوسائل ١٣: ٦٥ ـ ٦٦.

(٢) نهج البلاغة ٣: ٨٢ ـ ٨٣.

(٣) المصدر نفسه ٣: ٩٦.

(٤) المصدر نفسه ٢: ٨٠؛ والطبري، تاريخ الأمم والملوك ٣: ٤٥٧.

٣. قاعدة الوفاء بالعقود والالتزامات

هذه القاعدة تتصل بموضوع بحثنا ـ ثانويّاً ـ من خلال الحديث عن معاهدات حظر انتشار الأسلحة النووية وأمثالها، فإذا انضمّت الدولة الإسلامية إلى هذه المعاهدات لم يعد جائزاً لها السعي لامتلاك هذه الأسلحة أو لاستخدامها تبعاً لطبيعة البنود الواردة في اتفاقيّات الحظر، إلا إذا تمّ خرق هذه الاتفاقية من طرف آخر، فيمكن للدولة الفسخ بوصف ذلك نتيجةً طبيعيّة لعدم وفاء الطرف الآخر بتعهّداته المنصوص عليها ضمن العقد والاتفاق والعهد، كما هي القواعد الفقهيّة العامّة في مجال العقود والمعاهدات.

نعم، لا يجب على الدولة الإسلامية الانضمام لمثل هذه الاتفاقيات والمعاهدات ولا حرج[١] من حيث العنوان الأوّلي؛ لعدم وجود دليل ملزم بذلك، نعم لو كان في انضمامها مصلحة عليا للإنسان والبيئة، وقلنا بوجوب حفظ هذه المصالح العليا وجب الانضمام حينئذٍ. وتشخيص هذه الحالات موكول شرعاً إلى نظر من له النظر في مثل هذه القضايا العامّة بحسب ما يراه الفقيه في النظرية السياسية الإسلاميّة.

لكن لا يجوز للدولة الإسلامية التوقيع على اتفاقيات من هذا النوع تمنع المسلمين من امتلاك أو استخدام هذه القوّة مع سماح هذه الاتفاقيات أو سماح الواقع السياسي العالمي والإقليمي لدول أخرى معادية بامتلاك هذه الأسلحة؛ فإنّ الإقدام على هذا النوع من التوقيع لا ينتج سوى تضعيف القوّة الإسلامية، بمنح الآخر عنصر قوّة في توازن الرعب فيما يلقي المسلمون هذا العنصر من أيديهم، وهو أمر يقع ـ في غير حالات الاستثناء ـ على خلاف المصلحة الإسلامية العليا الواجبة.

٤. قاعدة تحييد الحياة المدنيّة في الحرب

لقد بحثنا سابقاً بالتفصيل وأثبتنا في فقه الحياة المدنية في الحرب أنّ هناك جملة ممّن لا يجوز استهدافهم في الحرب من الكافرين، كالنساء والأطفال والشيوخ و.. بل قلنا: إنه على مقتضى القاعدة التي بنينا عليها، لا يجوز استهداف مطلق ما هو مدني غير مشارك في الحرب، سواء كان

---

(١) انظر: عبد الله بن عمر بن محمد السحيباني، أحكام البيئة في الفقه الإسلامي: ٣٣١.

إنساناً أم أموالاً، وأنّ ذلك يرجع إلى مقصد حفظ النفس من مقاصد الشريعة الإسلامية، وعليه فاستخدام أسلحة الدمار الشامل سوف يؤدّي إلى قتل المدنيين وتدمير أموال مدنيّة يحرم استهدافها؛ فيكون هذا الاستخدام حراماً تبعاً لذلك.

وهذا الكلام يجري حتى عند الفقهاء الآخذين بقول المشهور هنا؛ فإنّ النساء والأطفال قد حصل إجماعٌ على استثنائهم من الاستهداف الحربي، فيكون الاستخدام الذي يلحق الضرر بهم بالموت ونحوه حراماً.

وهذا الدليل تام لا غبار عليه وفقاً للمباحث المخصّصة بفقه الحياة المدنية في الحرب؛ إلا أنه يخرج عنه بعض الموارد التي لا يكون استخدام هذا السلاح فيها ملحقاً أيّ ضرر بمن استثنتهم الشريعة من الكفار في الحرب، كإطلاق أسلحة كيميائية على جيش العدو البعيد عن المدن والقرى وعن المزروعات ونحوها، فإنّ هذا الدليل لا يشمل ـ كما هو واضح ـ مثل هذه الحال.

من هنا، يظهر أنّ استخدام هذه الأسلحة إذا كان يضرّ بالمسلمين أنفسهم، كما لو كانت الحرب في بلدانهم وعلى أراضيهم، يصبح حراماً بشكل أوضح.

٥ ـ إشكاليّة رفع مستوى الإضرار بالمسلمين

قد يقال هنا بأنّ استخدام هذا النوع من الأسلحة الفتاكة إما أن يكون نتيجة إعمال قانون التزاحم والضرورات القصوى أو لا يكون كذلك:

١ ـ فإذا كان نتيجةً لإعمال قواعد باب التزاحم، فلا إشكال فيه، وهذا واضح كرّرناه في غير موضع، وليس هو محلّ بحثنا.

٢ ـ وأما إذا كان استخدامها مع عدم الضرورة، فقد يشكل بأنّ توظيف هذا السلاح قد يجرّ الفريق الآخر لاستخدامها ويدخل الحروب في مرحلة جديدة، الأمر الذي يخشى أن يلحق ضرراً كبيراً بالمسلمين على المدى البعيد، بل وبالحياة الإنسانية على وجه الأرض، وفي حالة من هذا النوع الذي يكون فيه الضرر والخطر هائلاً لا يبعد أن يتحفّظ العقلاء عن فعل ذلك، ويرونه عملاً غير حكيم إذا اجتمعت ظروف هذه الحالة، وهذا ما يجعل هذا الاستخدام حراماً من هذه الناحية فقط، أو من ناحية ضرورة ترك الفعل تجنيباً للغير عن فعل الحرام إذا توقّف تركه لهذا

الحرام ـ وهو استخدام أسلحة الدمار الشامل بحقّ المسلمين ـ على عدم فعلنا لهذا الاستخدام في المرحلة السابقة، ولو من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد بحثنا في محلّه عن ترابط أفعال المكلّفين من زاوية الاجتهاد الأصولي، ولم نستبعد هذه النتيجة في المباحات التي تترك ردّ فعل سلبي على الغير بحيث يفعل الحرام، فمع توقّف تركه للحرام على ذلك قد يجب ولو من باب النهي عن المنكر(١).

وهذا ما يجرّنا إلى أنّ المطلوب في الجهاد في الإسلام ـ كما بحثناه سابقاً ـ ليس قتل الكافرين ولو كانوا معتدين، بل هزيمتهم وصدّ عدوانهم في الجهاد الدفاعي، وهزيمتهم والهيمنة عليهم في الجهاد الابتدائي مع أهل الكتاب لا غير على المشهور الذي خالفناه في أصل شرعية الجهاد الابتدائي. **وطبقاً لهذه القاعدة ليس من البعيد القول بأنه يحرم على المسلمين القيام بعمل في الحرب لا حاجة إليه في تحقيق الهزيمة إذا كان يحتمل احتمالاً معتدّاً به أن يفتح على البشرية أفقاً مجهولاً من المخاطر تطال المسلمين أنفسهم، ولو لم يكن الخطر قد جاء من جيش المسلمين، وهذه لا يبعد أن تكون قاعدة في فقه الجهاد**، يمكن تقريبها بأن نحفر حفرةً في الطريق نعلم أنه بحفرنا لها سوف يقوم آخرون بحفر حفر في الطريق نحتمل جداً أن تلك الحفر سوف توجب أذية المسلمين، فإنّ العقلاء في هذه الحال حتى لو كانوا يسندون الأذية للطرف الآخر، إلا أنهم يتحرّزون عن الفعل الأول ما دام هناك ترقّب عصيان مفضي إلى الضرر من آخرين، ما لم يكن الفعل الأول قد لحقه حكم إلزامي مسبق ولو بعنوان ثانوي بعيد عن فرض المسألة، فهنا كلما اشتدّ خطر المحتمل حمّل العقلاء المسؤولية للفاعل الأول الملتفت إلى ذلك، قس ذلك على حياتك اليومية، فإنك تلوم من يفعل فعلاً حلالاً ملتفتاً إلى أنّ هذا الفعل سيحرّض آخرين على ردّة فعل تلحق الضرر بمن لا يجوز الإضرار به، حتى لو توسّط بين فعل الفاعل الأول وفعل الفاعل الثاني إرادة الثاني ونيّته، فمع عدم العلم بالضرر واحتماله، لكن مع خطورة المحتمل، يلحق الذمّ العقلائي فعل الفاعل الأول، نعم لا يرتبون أحكاماً وضعية عليه، بل يجعلونها على الثاني، لكنهم يذمّون الأول على مستوى الحكم التكليفي.

---

(١) انظر: بحوث في فقه الحج: ٢٢٦.

وعليه، لا يبعد مع عدم الضرورة تحريم هذا الاستعمال لهذه الأسلحة إذا علم أنها سوف تفضي إلى إدخال الإنسانية في خطر نتيجة اندفاع الآخرين نحو سباق التسلّح وعدم وجود ضمان لعدم الاستخدام من طرفهم.

٦. مرجعيّة النصوص الدينية الخاصّة المانعة

قد يستند هنا، لتحريم استعمال أسلحة الدمار الشامل، إلى بعض الروايات التي قد تطلّ على الموضوع، ونذكر أهمّها على الشكل التالي:

٦. ١. حظر التسميم وإلقاء السمّ

١ ـ خبر السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يُلقى السمّ في بلاد المشركين»[١].

فهذه الرواية ظاهرة في تحريم إلقاء السمّ، كما ذهب إليه جماعة من الفقهاء، ولا معنى لحمل النهي هنا على الكراهة، حيث لا شاهد ولا قرينة على ذلك، فإذا كان إلقاء السمّ في تلك البلاد حراماً فإنّ بعض أسلحة الدمار الشامل ممّا يصدق عليه أنه سموم، وبعضها الآخر إن لم يصدق عليه عنوان السمّ لغةً وعرفاً، فلا شك في أنه يحرم بالأولوية؛ فإذا كان إلقاء السمّ حراماً فكيف بإلقاء مثل هذه الأسلحة التي تحدث في البلاد والعباد أكثر مما يحدث السمّ فيها بمئات المرّات؟!

وتعبير «بلاد المشركين» كأنه إشارة إلى عدم رمي السمّ في ساحة المعركة وخارجها؛ أيّ كأنه من جهة أنّ في إلقاء السمّ قتلاً لمن يحرم قتله مثل الأطفال والنساء و.. فلا يكون رمي السم عنواناً حراماً بنفسه، بل يمكن ان يندرج ضمن عنوان المستثنيات في الحرب (الحياة المدنية ومعالمها) أو يندرج ضمن عنوان إهلاك الحرث والنسل؛ لأنّ فيه قتلاً للحيوانات أيضاً عادةً، فيتقيّد الحكم بذلك.

كما أنّ طبيعة الإطلاق الموجود في الرواية يشير إلى أنها غير خاصّة بموضوع الجهاد، بل تحرّم

---

(١) الكافي ٥: ٢٨؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٦٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١٦، ح١.

هذا الرمي للسمّ مطلقاً حال الحروب وغيرها، وإن كانت مناسبات الحكم والموضوع تجعل القضية في سياق حرب ومنازعة؛ لعدم وجود ظاهرة إلقاء السم آنذاك في غير الحروب إلا نادراً، وعلى أية حال، فالرواية ضعيفة السند بالنوفلي، ولا بأس بدلالتها.

٢.٦. حظر التحريق واستخدام النار

٢ ـ **خبر أبي هريرة**، قال: بعثنا رسول اللهﷺ في بعث، وقال لنا: «إن لقيتم فلاناً وفلاناً ـ فرجلين من قريش سمّاهما (إن وجدتم فلاناً (وفلاناً) ـ لرجلين ـ) فأحرقوهما (فحرّقوهما) بالنار» قال: ثم أتيناه نودّعه حين أردنا بالخروج، فقال: (ثم قال حين أردنا الخروج): «إني كنت أمرتكم أن تحرقوا فلاناً وفلاناً بالنار، وإنّ النار لا يعذب بها إلا الله، فإن أخذتموهما (وجدتموهما) فاقتلوهما»[1].

فهذا الحديث يحرّم استعمال الإحراق وسيلةً من وسائل القتل، رغم أنّ الرجلين كانا ممّن يستحقّ القتل؛ لأنّ الحديث أشار في خاتمته إلى الأمر بقتلهما، كما أنّ التعليل الوارد في الرواية يشير إلى قاعدة عامة، وهو أنّ النار لا يعذّب بها إلا الله، ففي هذه القاعدة منع التعذيب بالنار مطلقاً في الجهاد والحدود وغيرهما، ومن الواضح أنّ استخدام أسلحة الدمار الشامل من نوع الإحراق بالنار بل أشدّ.

هذا، ونعلّق على هذا الحديث بعد ذكر الحديث الثالث، إن شاء الله.

٣ ـ وهو الحديث الذي جاء في سنن سعيد بن منصور ومصنّف عبد الرزاق ولعلّهما والحديث الثاني يتحدّثان عن قصّة واحدة، وحاصل الرواية: أنّ هبار بن الأسود أصاب زينب بنت رسول اللهﷺ بشيء وهي في خدرها فأسقطت، فبعث رسول اللهﷺ سريةً، فقال: «إن وجدتموه فاجعلوه بين حزمتي حطب، ثم أشعلوا فيه النار»، ثم قال: «إني لأستحيي من الله، لا ينبغي لأحد أن يعذّب بعذاب الله..»[2].

---

(١) صحيح البخاري ٤: ٧؛ ومسند ابن حنبل ٢: ٣٠٧، ٤٥٣، و٣: ٤٩٤؛ وسنن الترمذي ٣: ٦٧؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٩: ٧١، ٧٢؛ والنسائي، السنن الكبرى ٥: ١٨٣؛ وكنز العمّال ٥: ٣٩٢؛ وتاريخ مدينة دمشق ١٥: ٢١٤؛ و..

(٢) الصنعاني، المصنّف ٥: ٢١٤؛ وفتح الباري ٦: ١٠٤ ـ ١٠٥.

فهذه الرواية تعطي المضمون نفسه، مع نقاط اختلاف هي:

أ ـ إنها تتحدّث عن رجل واحد، فيما تحدّثت السابقة عن رجلين، نعم وردت الرواية السابقة في موضع من سنن أبي داود[1] تتحدّث عن رجلٍ واحد.

ب ـ إنّ دلالة الرواية الثانية أقوى في إفادة التحريم من دلالة الرواية الثالثة؛ لأنّ تعبير: «لا ينبغي» غير واضح في التحريم، بخلاف تعبير «النار لا يعذب بها إلا الله..» فانها جملة خبرية أدلّ على التحريم.

هذا، ويمكن أن تسجّل بعض الملاحظات على الاستدلال بهاتين الروايتين:

الملاحظة الأولى: ما ذكره بعض المعاصرين[2] من أنّ الرواية تنهى عن الإحراق للأسير والمعتقل، لا عن استخدام أسلوب التحريق في الحرب وأثناء المعركة، والشاهد على ذلك تعبير «أخذتموهما» الوارد في الرواية الثانية، وتعبير: «فاجعلوه بين حزمتي حطب» الموجود في الرواية الثالثة، فإنّ المأخوذ والمجعول بين الحطب معتقلٌ أو أسير، ومن الصعب تعميم الحكم من باب الأسر إلى مطلق الجهاد، مع عدم الشاهد والقرينة؛ لوجود احتمال معقول في أنّ ذلك من أحكام الأسرى.

وهذه الملاحظة قد يجاب عنها بأنّ التعليل الذي استخدمته الروايتان، لاسيما الأولى منهما، يفيد أنّه لا يعذّب بالنار إلا صاحب النار، وهو الله تعالى، ومع هذا التعليل يفترض الحكم بحرمة التعذيب في النار مطلقاً للأسير وغيره؛ لانطباق مفهوم التعليل على تمام الموارد، وتعبير التعذيب في الروايتين لا يراد منه أن يحرق بغرض أن يعذّب، بل يحرق ليموت، لكنّ الإحراق عذابٌ حتى لو جاء في سياق القتل، فهذه الملاحظة غير واردة.

الملاحظة الثانية: إنّ هاتين الروايتين ينبغي طرحهما أو تأويلهما؛ لأننا نعلم أنّ رسول الله ﷺ قد استخدم أسلوب التحريق في البويرة وغيرها، فهذه الروايات تعارض ما جاء هنا[3].

---

(١) سنن أبي داود ١: ٦٠٣.

(٢) الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ٢: ١٣٥٠ ـ ١٣٥٢؛ وعبد المجيد محمود الصلاحين، أسلحة الدمار الشامل وأحكامها في الفقه الإسلامي، مجلّة الشريعة والقانون، العدد ٢٣: ١٤١.

(٣) الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ٢: ١٣٥٢.

كما أنّ خبر حفص بن غياث، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مدينةٍ من مدائن الحرب، هل يجوز أن يرسل عليها الماء أو تحرق بالنار أو ترمى بالمنجنيق حتى يقتلوا، ومنهم النساء والصبيان والشيخ الكبير والأسارى من المسلمين والتجّار؟ فقال: «يفعل ذلك بهم، ولا يمسك عنهم لهؤلاء، ولا دية عليهم للمسلمين ولا كفارة..»[1]، فهذا الخبر قد أجاز إرسال النار على المدينة حتى لو كان فيها الأطفال والنساء، فهذا كلّه يضعّف من دلالة الخبرين المذكورين.

وهذه الملاحظة غير واردة؛ فإنّ خبر حفص بن غياث ضعيف السند بالقاسم بن محمّد، وأما الأفعال النبوية فيمكن الخروج عن عهدتها بأنها ذات دلالة صامتة ـ اذا صحّت سنداً ـ فيمكن أن يكون موردها الضرورة، فيما لا ضرورة هنا في قتل الرجل أو الرجلين عبر الإحراق ما دام يمكن قتلهما من دون ذلك، إلا إذا قيل: إنّ التعليل يأبى عن التخصيص، فالإشكال غير وارد.

الملاحظة الثالثة: إنّ سيرة المسلمين الأوائل في عهد الصحابة كانت قائمةً في الحرب على استخدام النار ضدّ العدو، فقد ورد أنّ جنادة بن (أبي) أمية الأزدي، وعبد الله بن قيس الفزاري وغيرهما من ولاة البحرين ومن بعدهم، كانوا يرمون العدو من الروم وغيرهم بالنار ويحرّقونهم هؤلاء لهؤلاء، وهؤلاء لهؤلاء[2]، وأيضاً عن عبد الله بن قيس الفزاري أنه كان يغزو على الناس في البحر على عهد (معاوية)، وكان يرمي العدو بالنار، ويرمونه، ويحرّقهم ويحرّقونه، وقال: لم يزل أمر المسلمين على ذلك.

وبناءً عليه، فكيف يكون التحريق محرّماً ثم تقوم عليه سيرة الحرب عند المسلمين الأوائل؟!**[3]**.

والجواب: إنّ هذه السيرة ـ كما يظهر من هذه النصوص ـ كانت في عهد معاوية، ولا حجيّة لأفعال المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، لاسيما في ذلك العهد، فإن لم نفسّر ذلك عصياناً لأوامر الرسول صلى الله عليه وآله، كما عصيت أوامر أخَر، فلا أقلّ من احتمال الخطأ والاجتهاد وعدم وصول النهي

---

(١) الكافي ٥: ٢٨ ـ ٢٩؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٦٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١٦، ح٢.

(٢) انظر: المغني ١٠: ٥٠٢؛ والشرح الكبير ١٠: ٣٩٦.

(٣) انظر: الجهاد والقتال ٢: ١٣٥٢.

إليهم، وهذه الحروب ـ حسبما يظهر ـ كانت تقع في البحر ومع الروم، مما قد لا يطّلع عليه وجوه الصحابة حتى يستنكرونه، والخلاصة حتى لو ثبتت هذه القصص فلا قيمة لها، مضافاً إلى إمكان حملها على حال ضرورات الحرب.

الملاحظة الرابعة: إنّ قصّة تحريق الرجلين لا تفيد هنا كثيراً، وذلك أنّه لو التزمنا بحرمة استخدام أسلوب التحريق فلا يلازم ذلك حرمة استخدام أسلحة الدمار الشامل المضرّة بالبيئة؛ لأنّ بعضها فيه تحريق وبعضها الآخر ليس فيه ذلك، كالأسلحة الجرثومية وغيرها، فالمفترض أن لا ينتج هذا الدليل تحريم هذه الأسلحة بل التفصيل في أمرها. كما أنه لو حرّم بعضها فلا يختصّ بها، بل يشمل غيرها من الأسلحة التدميرية المحدودة القدرة التي تحرّق أيضاً كبعض القنابل وغيرها، حيث يفترض أن يحكم بحرمتها أيضاً، فالنسبة بين الروايتين وما نحن فيه هي العموم والخصوص من وجه، فيقتصر على مقدار نقطة الاشتراك. وهذه ملاحظة لا تنسف الدليل بل تحدّد دائرته.

الملاحظة الخامسة: لقد وصف حديث أبي هريرة هنا بأنه حديث حسن صحيح[1]، ونحن نتوقّف في هذا الخبر؛ لأنّ رجلاً مثل أبي هريرة نحتاط في رواياته، لا أقلّ لوقوع اختلاف بين المسلمين في أمره، فإذا كان من ضعّفه قد ضعّفه لأسباب مذهبية، فإنّ من وثقه ليس بعيداً عن هذا الافتراض، ولا سيّما أنّهم يقولون بنظرية عدالة الصحابة، ونحن لا نراها بالشكل الذي يطرحونه، على تفصيلٍ بحثناه في محلّه[2].

هذا بالنسبة لسند أبي هريرة، أمّا الأسانيد الأخر، ففي سند سنن أبي داود محمد بن حمزة الأسلمي، وهو مجهولٌ سنياً وشيعياً.

وأما الخبر الثالث، فهو مرسل؛ إذ يرويه ابن أبي نجيح مرسلاً، وفي موضع آخر ابن جريج عن مجاهد، وهو أيضاً مرسل؛ فلا قيمة لهذين الخبرين سندياً، فلا يستدلّ بهما على حرمة استخدام أسلحة الدمار الشامل المضرّة بالبيئة.

٤ ـ ما دلّ على النهي عن التعذيب بالنار، ففي خبر ابن مسعود، أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

(١) انظر: الترمذي، السنن ٣: ٦٧.

(٢) راجع: منطق النقد السندي ٢: ٧ ـ ٢٠٥.

«لا تعذّبوا بالنار، فإنه لا يعذّب بالنار إلا ربُّها»[١].

وهذا الحديث بهذه الصيغة قد يفيد التعذيب المجرّد عن القتل، لكنّ الرواية فيها إشكال سندي من حيث إنه رواها عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود، وهذا الرجل وثق في بعض مصادر الرجال السنية، لكنّه مع ذلك وقع التردّد فيه، بل بعضهم نفى روايته عن والده؛ لصغر سنّه عند وفاة والده أو ما شابه ذلك[٢]، إضافة إلى كونه مهملاً في مصادر الرجال والجرح والتعديل عند الإماميّة.

فالرواية ضعيفة السند متردّدٌ في أمر صدورها، مضافاً إلى لحوق الملاحظة الرابعة المتقدّمة هنا لها أيضاً.

٦.٣. حظر المثلة وممارسة التنكيل

قد يستند هنا ـ كما فعل بعضهم ـ إلى تحريم المثلة، على أساس أنّ هذا النوع من الأسلحة يوجب ظواهر على الجثث تعتبر من المثلة.

لكنّه غير واضح؛ لأنّ المثلة فعلٌ يمارس ضدّ جثة الميّت أو الحي بقصد التعذيب أو الانتقام أو التلاعب به، بحيث تكون ـ كما يعبّر السيد محمّد محمد صادق الصدر[٣] ـ فعلاً إضافيّاً على القتل نفسه فيما تحتاجه عمليّة القتل هذه، لا أنّ كيفية القتل لو استلزمت المثلة كان حراماً مطلقاً، وإلا فكيف يجوز القتل بقطع الرأس في الحروب وضرب الأيدي والأكفّ وغير ذلك ممّا كان متعارفاً في ساحات الحرب في العهود السالفة دون أن تردع عنه الشريعة، بل أمضته في طرائق الحروب القديمة؟! فلا يصحّ الاستناد إلى مثل هذه النصوص لتأسيس مفاهيم على صلة بموضوع بحثنا.

٦.٤. حظر الغدر والمباغتة والفتك

دلّت نصوص عدّة في الموروث الحديثي الإسلامي ـ كما تقدّم وسيأتي ـ على النهي عن الغدر

______

(١) الكوفي، المصنّف ٧: ٦٥٨.

(٢) انظر: تاريخ ابن معين ١: ٢٦٠؛ والتاريخ الصغير ١: ٩٩؛ والعجلي، معرفة الثقات ٢: ٨١؛ ولكن لاحظ: التاريخ الكبير ٥: ٢٩٩؛ والجرح والتعديل ٥: ٢٤٨؛ و..

(٣) محمد صادق الصدر، ما وراء الفقه ج٢، ق٢: ٢٣٧.

والفتك والمباغتة في الحرب، وقد يحاول بعضنا هنا أن يستند إلى مثل هذه النصوص للمنع عن استخدام أسلحة الدمار الشامل، كونها تشتمل على هذه الخصال المذمومة في الثقافة الأخلاقية للحرب.

إلا أنّنا نعلّق تعليقاً إجماليّاً، رغم تحفّظنا ـ كما بحثناه في محلّه ـ على تحريم بعض هذه العناوين، بأنّ هذا معناه تحريم المنجنيق وكلّ المدافع والطائرات وكثير من الأسلحة المعاصرة التي لا نظنّ أن القائل بهذا القول يلتزم بها، بل النصوص دلّت وأثبتنا في محلّه أنّ الحرب خدعة وأنّه تجوز المباغتة والتبييت وغير ذلك، نعم ثمّة كلام في أساليب الفتك والاغتيال، سوف يأتي بحثه مفصّلاً بعون الله سبحانه.

وبهذا يتبيّن لنا أنّ الاستناد إلى بعض النصوص الخاصّة المتحاثة مع موضوع بحثنا يبدو غير موفّق؛ نظراً لجهات من الضعف في الناحيتين: الصدورية والدلالية في هذه النصوص والوقائع التاريخيّة.

٧. قاعدة الردّ بالمثل، حدودها ونطاق فعّاليتها

إلى جانب القواعد والنصوص الجزئيّة السابقة، والتي تراكمت لصالح حظر استخدام أسلحة الدمار الشامل، يمكن أن نلاحظ قاعدةً إضافيّة تتدخّل هنا، وهي قاعدة الردّ بالمثل، والتي وظّفها هنا بعضهم[1].

ومستند هذه القاعدة الرئيس هو قوله تعالى: ﴿**الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ**﴾ (البقرة: ١٩٤)، وقوله سبحانه: ﴿**وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ**﴾ (الشورى: ٤٠)، فهذه القاعدة تجيز المعاملة بالمثل حتى في المورد المحرّم شرعاً في حدّ ذاته من حيث خرقه لقواعد الحرب الأخلاقيّة، ما لم يعلم من الشارع عدم رضاه بفعله مطلقاً، وهنا إذا استخدم العدوّ هذه الأسلحة ولم يعمل وفقاً لقواعد الحرب الأخلاقيّة المتفق عليها، يجوز للمسلمين ـ بعد رعاية المصلحة ـ استخدامها مع توقّف النصر عليها، عملاً

(١) انظر: النبهاني، الشخصيّة الإسلاميّة ٢: ١٩٣.

بقانون المعاملة بالمثل.

وقانون المعاملة بالمثل يمكن أن يتصوّر أيضاً في تصنيع هذه الأسلحة عندما يقوم العدوّ بذلك خارقاً القواعد المتفق عليها، وعلى التقديرين يجب على الدولة الإسلامية ملاحظة المصالح والمفاسد في هذا الأمر بين ضرورات الحرب القاهرة التي تفرض الردّ بالمثل وبين سائر المصالح الشرعيّة، وهذه نقطة مهمّة جداً؛ فإنّ تطبيق قانون المعاملة بالمثل إنّما يخرق قواعد التحريم في العلاقة مع الآخر المحارب، بحيث يكون الردّ بالمثل شكلاً من أشكال القصاص، ولهذا عبّرت الآية بأنّ الحرمات قصاص، فمن يخرق حرمة غيره تخرق حرمته فيما يراه حرمةً، ولكنّه لا يخرق قواعد التحريم المتصلة بطرف ثالث قد يقع عليه الظلم من الردّ بالمثل، إلا بإجراء قانون التزاحم، فلو كان في استخدام العدوّ للسلاح الكيميائي أو البيولوجي خرقاً جاز الردّ بالمثل عليه، لكن لا يجوز الردّ بحيث يلحق الضرر بطرف ثالث يحرم إلحاق الضرر به، كمسلم ثالث أو معاهد يتضرّر باستخدام هذه الأسلحة، فينبغي ملاحظة هذه النقطة في تطبيق قانون المعاملة بالمثل، ولهذا يحكم الفقه الإسلامي على من سُبّ أو نُعت أهله بالزنا، يحكم بحرمة نعت أهل الطرف الآخر بالزنا؛ لأنّ قانون الردّ بالمثل هنا لو طبّق للزم تعرّض طرف ثالث للاعتداء وهو والدة الفاعل الأوّل، فلو قال زيد لعمرو: أمك زانية، لم يجز لعمرو أن يقول له: أمّك زانية؛ لأنّ قوله هذا يُدخل ظلماً على طرف ثالث وهو أمّ زيد، التي لم تشارك في الاعتداء على عمرو حتى يشملها قانون الردّ بالمثل.

٨. قاعدة الضرورة، وقانون تزاحم المصالح الشرعيّة

وإلى جانب ما تقدّم أيضاً، يلاحظ هنا دخول قاعدة فقهيّة أخرى ثانويّة على الخطّ، وهي قاعدة الضرورة، أو بعبارة أوسع: قانون التزاحم، فإنّ الحكم بتحريم استخدام أو تصنيع أو امتلاك الطاقة النووية أو الكيميائيّة أو غير ذلك يظلّ تحت سلطان قاعدة التزاحم في المصالح والمفاسد، فلو فرضنا أنّ مصلحةً طارئة ملزمة قاهرة تفرض استخدام هذا السلاح، ولو لم يكن المورد من موارد الردّ بالمثل، كان الأمر جائزاً تبعاً لجواز أيّ محرّم عندما يقع التزاحم بينه وبين تكليف شرعي آخر أقلّ أهميّةً منه.

وتحديد عنصر الأهميّة هنا وحالة الضرورة القاهرة أمرٌ لا يمكن تفويضه إلى آحاد المكلّفين، بل لا بدّ من مرجعيّة يحتكم إليها، وهي السلطة الشرعيّة المكلّفة شرعاً بالشأن العام وعلى رأسه قضايا السلم والحرب.

نتيجة البحث

الذي يُمكن أن يستنتج ممّا تقدّم من قواعد ونصوص ومقاربات:

١ ـ إنّ استخدام أسلحة الدمار الشامل حرام؛ مع إفضائه إلى إهلاك الحرث والنسل وتدمير البيئة، أو قتل من لا يجوز قتله وأذية من لا تجوز أذيّته من المسلمين والكافرين المدنيين، أو مع توقيع الدولة الإسلامية على اتفاقيّات عدم الاستخدام، فلا دليل على التحريم مطلقاً. والاستناد إلى الروايات الخاصّة هنا غير صحيح؛ لضعفها وصعوبة الوثوق بصدورها.

٢ ـ إنّ هذا الحكم بالتحريم ليس مطلقاً، بل محدود في الدائرة التي بيّناها، فلو تضيّقت مساحة التدمير لتشمل معسكراً في وسط الصحراء، ولو في مربع من كيلومتر واحد أو اثنين، أو سفينة حربية في أعماق المياه البعيدة، مع عدم إضراره بالبيئة بمستوى صدق عنوان إهلاك الحرث والنسل فلا مشكلة في ذلك من حيث الحرب معهم، كما أنه ليس بعنوان أنها أسلحة دمار شامل، بل للمحاذير المرافقة لاستعمالها من الإضرار بالبيئة أو تعريض الحياة المدنيّة للخطر أو غير ذلك.

٣ ـ يستثنى من هذا الحكم أعلاه كلّ من حالة التعامل بالمثل، وحالة الصورة القائمة على قانون التزاحم بين المصالح والمفاسد، وفقاً أيضاً للضوابط التي بينّاها فيهما، وهذا ما استثناه بالفعل أمثال السيد محمّد تقي المدرّسي[1].

٤ ـ إنّ فرص التحريم ـ طبقاً للمعايير المذكورة أعلاه ـ تصبح أكبر عندما تكون الحرب بين المسلمين أنفسهم أو في بلادهم وبين ظهرانيهم.

٥ ـ إنّ امتلاك الطاقة النووية وأمثالها وأسلحة الدمار الشامل أمرٌ جائز شرعاً ما لم يؤدّ إلى الإضرار بمن لا يجوز الإضرار به، مع توسعة ميدان الضرر إلى الأجيال اللاحقة التي لها حقّ في البيئة، بل قد يبلغ الأمر أن يصبح هذا الامتلاك حسناً ومرغوباً به من باب التطوّر العلمي

(١) انظر: الوجيز في الفقه الإسلامي ٣: ٤٦١.

والتكنولوجي أو من باب قانون توازن الردع وإيجاد الرهبة في نفوس الكافرين المانعة لهم عن الاعتداء على بلاد المسلمين، مع ملاحظة جوانب الضرر أو تفاديها.

٦ ـ إنّ المخوّل البتّ في المصالح والمفاسد في هذا الموضوع ليس آحاد المكلّفين، فلا يجوز لمجموعات صغيرة لا تنطلق من مرجعيّة ذات سلطة شرعيّة متولّية للشأن العام أن تقوم بالامتلاك أو الاستخدام دون مراجعة نظر السلطة الشرعيّة.

٧ ـ إنّ المنهج الأفضل في دراسة فقه نوازل البيئة وأسلحة الدمار الشامل هو العودة ـ أولاً ـ إلى المقاصد الشرعيّة في حفظ النفس والعقل والمال والعرض والدين ونحو ذلك، إلى جانب العودة ـ ثانياً ـ إلى القواعد الشرعيّة المأصّلة في الفقه الإسلامي لتكون مؤشراً على الموقف الشرعي في النازلة أو القضيّة المستحدثة، إلى جانب ـ ثالثاً ـ رصد المناخات الجزئية الموجودة في النصوص الحافّة لتكوّن مؤشراً مضيئاً على الموضوع مادّة البحث، شرط ثبوت النصوص سنداً ودلالةً من جهة، وعدم التورّط في قياسات ظنيّة استحسانية أو عمليات تطويع وتحميل للنصوص والقواعد أكثر ممّا تتحمّل، بما لا يمثل منطلقاً اجتهادياً أصوليّاً صحيحاً.

المحور العاشر

فقه الخديعة وأساليبها في الحروب

تمهيد في طرح السؤال المركزي وشرح المفهوم

هل يجوز استخدام أساليب الخدعة الحربيّة في ضوء القيم الإسلاميّة أو يُحسب هذا الأسلوب مرفوضاً تتعالى عنه الشريعة؟ هل يجوز الكذب في محاربة العدو؟ وهل يجوز الغدر والأخذ على حين غرّة؟

بدايةً لا بد من شرح المراد من هذا المفهوم فالخدعة نحوٌ من استخدام أساليب التمويه، وتضليل العدو، وإيقاعه في الأفخاخ من حيث لا يشعر. ومن هذا النوع استخدام أسلوب المباغتة، كما تقوم به حركات المقاومة المسلّحة التي تكون على شكل مجموعات متفرّقة لا على شكل جيوش نظاميّة، فهل هذه الأساليب جائزة أو حرام؟ ومن هنا يبحث في أساليب كثيرة جداً والتي تقف على رأسها الحرب النفسيّة والدعائيّة ذات الفعاليّة الشديدة في هزيمة العدو.

وبدايةً يجب أن نستبعد من بحثنا هنا مسألة الغدر بمعنى خرق الاتفاقات المعقودة مع العدوّ، كأن يكون هناك عقد أمان واتفاق صلح، ثم يغدر المسلمون بالكافرين على حين غرّة، فهذا ما سيأتي بحثه مفصّلاً في الفصل الأخير من مباحث الجهاد تحت عنوان عقود الصلح والهدنة والأمان و.. إن شاء الله.

والمشهور بين الفقهاء جواز استخدام أساليب الخدعة والتضليل في الحرب حتى لو لزم منه الكذب.

أدلّة الترخيص في الخدع الحربيّة، عرض وتحليل

وعمدة المدرك في ذلك ـ بعد استبعاد الإجماعات المدّعاة؛ لوضوح المدركيّة ـ يمكن أن يكون:

أوّلاً: الاستناد إلى أصالة البراءة أو أصل عدم الجعل، فيما إذا لم يلزم من الخديعة الكذب؛ ذلك أنّه يجوز قتل العدوّ حسب الفرض، ولا دليل على تحريم إيهامه لشيء ليكون ذلك مقدّمة للتمكّن منه، فمقتضى الأصل الجواز.

ثانياً: الاستناد إلى قوانين الضرورة وباب التزاحم، على أساس غلبة استخدام هذه الوسائل في الحرب لضرورتها القصوى فيها عادةً، فيجوز فعل ذلك حتى لو اندرج التضليل في الكذب؛ إذ يجوز الكذب عندما تكون هناك مصالح أهمّ.

لكن ـ يُشترط على تقدير اندراج الخديعة في الكذب ـ أن لا يكون هناك سبيلٌ آخر لتحقيق النصر كالتورية بناء على جوازها، وإلا لم يصبح الكذب حلالاً؛ لعدم إجراء قانون التزاحم في هذا المورد، إلا إذا قيل بأنّ الخديعة بما فيها الكذب من الضرورات النوعيّة في الحروب عادةً فتكون خارجةً بدليل الخديعة بعد عدم التفصيل فيه أو بعدم إحراز شمول دليل حرمة الكذب لمثل هذا المورد الذي بطبعه يحتاج للكذب، فيخرج بالعنوان الأوّلي أو على الأقلّ يهيمن عليه نوعاً العنوان الثانوي.

ثالثاً: الروايات الخاصّة في هذا المورد، ويمكن ذكر الآتي:

الرواية الأولى: **صحيحة إسحاق بن عمار**، عن جعفر، عن أبيه، أنّ علياًعليه السلام كان يقول: «لإن تخطّفني الطير أحبّ إليّ من أن أقول على رسول اللهصلى الله عليه وآله ما لم يقل، سمعت رسول اللهصلى الله عليه وآله يقول يوم الخندق: الحرب خدعة، (و) يقول: تكلّموا بما أردتم»[1].

وهذه الرواية واضحة للغاية ولسانها لسان تقعيد، كما أنّها حاكمة على سائر الأدلّة في باب الكلام مثل الكذب وأمثاله، وهي تؤسّس مبدأ الخديعة والتكتيك في الحرب. وجعلُ الحرب خديعةً تعبيرٌ شديد عن الجواز وعدم قيامها بدونها، والرواية تامّة السند.

الرواية الثانية: **خبر عَدِي بن حاتم**، عن أبيه عن جدّه عدي، وكان مع عليّ في حروبه (غزوته): أنّ عليّاً قال يوم التقى هو ومعاوية بصفّين، فرَفع بها صوته يُسمع أصحابه: «والله لأقتلَنّ معاوية وأصحابه»، ثمّ قال في آخر قوله: «إن شاء الله»، وخفض بها صوته، وكنت منه

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٦٢ ـ ١٦٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٣٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب٥٣، ح١.

قريباً، فقلت: يا أمير المؤمنين، إنّك حلفت على ما قلت، ثمّ استثنيت، فما أردت بذلك؟ فقال: «إنّ الحرب خدعة، وأنا عند المؤمنين غير مكذوب، فأردت أن أحرّض أصحابي عليهم كي لا يفشلوا ولكي يطمعوا فيهم، فافهم فإنك تنتفع بها بعد اليوم إن شاء الله، واعلم أنّ الله عزّ وجل قال لموسى حيث أرسله إلى فرعون فأتياه ﴿قولاً لينا لعلّه يتذكّر أو يخشى﴾ وقد علم أنّه لا يتذكّر ولا يخشى، ولكن ليكون ذلك أحرص لموسى على الذهاب»[١].

وهذه الرواية تبيّن أنّ استخدام أساليب الخديعة لا يختصّ بحال مواجهة العدو، بل يمكن استخدام هذا الأسلوب في حقّ جيش المسلمين أنفسهم لرفع معنويّاتهم وشدّ عزيمتهم وما شابه ذلك، فهي توسّع المفهوم هنا ليشمل استخدام هذا الأسلوب مع الجيشين.

لكنّ الرواية ضعيفة السند بالإرسال؛ فقد رواها مسعدة بن صدقة عن رجل من ولد عدي بن حاتم دون أن يسمّيه، كما أنّ مسعدة نفسه غير موثق فيصعب الاستناد إليها منفردةً.

الرواية الثالثة: مرسلة الصدوق، قال: من ألفاظ رسول الله صلى الله عليه وآله: «الحرب خدعة»[٢].

ولعلّ مراد الصدوق هو الرواية الأولى المتقدّمة، ولا نحرز التغاير، وعلى كلّ حال، فحال هذه الرواية قريب من الرواية الأولى في الدلالة، وأمّا في السند فهي ضعيفة بالإرسال حتى لو جزم الصدوق بها.

الرواية الرابعة: خبر أبي البختري، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن عليّ، أنّه قال: «الحرب خدعة، إذا حدّثتكم عن رسول الله صلى الله عليه وآله فوالله لئن أخرّ من السماء أو تخطفني الطير أحبّ إليّ من أن أكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله، وإذا حدّثتكم عنّي فإنّما الحرب خدعة، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله بلغه أنّ بني قريظة بعثوا إلى أبي سفيان، إذا التقيتم أنتم ومحمّد أمددناكم وأعنّاكم، فقام رسول الله صلى الله عليه وآله خطيباً، فقال: إنّ بني قريظة بعثوا إلينا إنّا إذا التقينا نحن وأبو سفيان أمدّونا وأعانونا، فبلغ ذلك أبا سفيان، فقال: غدرت يهود، فارتحل عنهم»[٣].

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٦٣؛ والكافي ٧: ٤٦٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٣٣ ـ ١٣٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب٥٣، ح٢.

(٢) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٧٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٣٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب٥٣، ح٣.

(٣) قرب الإسناد: ١٣٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٣٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب٥٣، ح٤.

والرواية واضحة الدلالة، وهي تدلّ على جواز الكذب؛ لأنّ ظاهر كلام رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه كذب فيما قال خديعةً للحرب وانتصاراً على قريش، لكنّ الرواية ضعيفة بأبي البَخْتري الضعيف الكذّاب، على ما مرّ التعرض له غير مرّة.

الرواية الخامسة: خبر كعب بن مالك، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله قلّما يريد غزوةً الا ورّى بغيرها..»[1].

وهذه الرواية ـ مهما فسّرنا التورية فيها، وهل أنّها الستر، أو إظهار أمر وإرادة غيره في الكلام، أو الإيحاء بأمرٍ كما لو أوحى أنّه يتجه ناحية الشمال فاتجه ناحية الجنوب كما قيل[2] ـ تصبّ كلّها في ألوان التضليل والمخادعة والتمويه على العدوّ، وهي دالّة على أنّ تلك الأساليب كانت عادة رسول الله صلى الله عليه وآله لا أنّه فعل ذلك مرةً واحدة. وقد نقلت لنا كتب السير والمغازي أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يفعل ذلك، ففيما قيل عن غزوة بني لحيان أنّه صلى الله عليه وآله اتجه نحو الشمال من المدينة في الطريق إلى الشام، بينما كان هذا العدوّ يقطن المنطقة الواقعة بين أمج وعُسفان، وهي في الجنوب قريباً من مكّة، وبعد أن أوغل في السير شمالاً، تحوّل بسرعة نحو الجنوب قاصداً بلاد العدو، ليفاجئهم في عقر دارهم، بعد أن يكونوا قد اطمأنّوا للأخبار الواردة إليهم، بأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله مشغولٌ في الجبهة الشماليّة للمدينة[3].

الرواية السادسة: خبر أبي هريرة وعائشة وابن عباس وجابر وكعب بن مالك، قال: قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «الحرب خدعة»[4].

وحال هذه الرواية حال ما سبق من روايات باللسان عينه في المصادر الشيعيّة.

الرواية السابعة: ما ورد في قصّة مبارزة الإمام عليّ لعمرو بن ودّ العامري يوم الخندق، حيث

---

(١) مسند أحمد ٣: ٤٥٦، ٤٥٧، و٦: ٣٨٧؛ وسنن الدارمي ٢: ٢١٩؛ وصحيح البخاري ٤: ٦، و٥: ١٣٠؛ وصحيح مسلم ٨: ١١٢؛ وسنن البيهقي ٧: ٤٠؛ و٩: ١٥٠؛ و..

(٢) انظر: فتح الباري ٦: ١١٢، و٨: ٨٧.

(٣) انظر: تاريخ الطبري ٢: ٢٥٤ ـ ٢٥٥؛ وتاريخ ابن خلدون ج٢، ق٢: ٣٢؛ وإمتاع الأسماع ١: ٢٥٨؛ وسيرة ابن هشام ٣: ٧٥٠ ـ ٧٥١؛ والجهاد والقتال ٢: ١٢٩٢؛ وابن عبد البر، الدرر: ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٤) صحيح البخاري ٤: ٢٤؛ وصحيح مسلم ٥: ١٤٣؛ وسنن ابن ماجة ٢: ٩٤٥ ـ ٩٤٦؛ وسنن أبي داود ١: ٥٩٣؛ وسنن الترمذي ٣: ١١٢؛ وسنن البيهقي ٩: ١٥٠؛ و..

قال عليّ له: «أليس قد ضمنت لي أن لا تستعين عليّ بغيرك؟ فمن هؤلاء الذين دعوتهم؟ فالتفت كالمستبعد لذلك، فضرب علي ساقيه ضربةً قطع رجليه..»[١].

فهذه الرواية تؤكّد فعل الإمام عليّ لنوعٍ من أنواع الحيلة للتمكّن من الرَّجُل، مما يفيد الجواز، لكنّها لا تعطي إطلاقاً؛ لاحتمال صدورها في مورد الضرورة، ولا سيما مع ما نعرفه عن الحالة الحرجة التي كانت في معركة الخندق التي وقعت فيها هذه المبارزة، كما أنّ الرواية في غاية الإرسال سنداً.

الرواية الثامنة: خبر أم كلثوم بنت عقبة بن معيط.. أنّها سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله، وهو يقول: «ليس الكذّاب الذي يُصلح بين الناس، ويقول خيراً، وينمي (يبلغ) خيراً»، قال ابن شهاب (قالت): ولم أسمع يرخّص في شيء مما يقول الناس كذب إلا في ثلاث: الحرب، والإصلاح بين الناس و..»[٢].

فهذا الخبر يستدلّ به لتجويز الكذب في الحرب، إلا أنّ الأخذ به مشكلٌ؛ لعدم إحراز أنّ الجملة الأخيرة صدرت عن رسول الله صلى الله عليه وآله، لاحتمال البناء للمجهول فيها (يرخَّص).

نتيجة البحث في استخدام أساليب التمويه والخداع والتضليل في الحرب

والمتحصّل من الأخبار الخاصّة الواردة في الخداع والتضليل في الحرب أنّ هناك روايات تامّة السند تجيز ذلك معزّزةً بروايات أخرى في مصادر الفريقين، دون أن نجد لها معارِضاً في باب الحرب، التي بطبعها النوعي تتضمّن الخداع والكذب، مسندةً أيضاً بإجماع فقهاء المسلمين تقريباً على الجواز، يُضاف إليها الوجوه المتقدّمة، ومعه فلا يبعد القول بجواز الخداع والتمويه والتضليل والكذب في الحرب مما فيه مصلحة، ولا يسبّب مفاسد تعود على المدى القريب أو البعيد بالضرر على المسلمين، وإن كان مقتضى الاحتياط تجنّب الكذب ما أمكن ما لم يلزم ذلك بالضرورة القاهرة.

---

(١) شرح السير الكبير ١: ١٢٠.

(٢) عمدة القاري ١٣: ٢٦٩؛ ومعرفة السنن والآثار ٧: ٤٢٨ ـ ٤٢٩؛ وصحيح مسلم ٨: ٢٨؛ وسنن النسائي ٥: ١٩٣؛ و..

والقدر المتيقّن هو خداع العدوّ، أمّا خداع المسلمين بعنوانه، فلم يقم دليل موثوق بصدوره هنا على ذلك، فيرجع فيه لمقتضى العناوين الثانويّة فقط.

وهذا كلّه في الحرب، دون مطلق العمل السياسي؛ لاختصاص الأدلّة بباب الحروب كما هو واضح، وعدم وجود دليل في غيرها إلا قانون التزاحم والضرورة، فما بات اليوم عادةً في العمل السياسي الإسلامي عند بعض الإسلاميّين، فضلاً عن غيرهم، من الكذب والتمويه والتضليل في العمل السياسي غير واضح الجواز إلا مع رجوعه إلى ملاكات الأهميّة.

وفي هذا السياق يظهر جواز استخدام الحرب النفسيّة والدعائيّة والإعلاميّة في الحرب، كما تجوز أعمال التمويه والتضليل بما يحقّق النصر.

نعم وقع الكلام في جواز عمليّات الاغتيال التي باتت مشهورة في العصر الحديث أكثر من ذي قبل، وقد استخدمت أوّل مرّة على مستوى قيادة الدولة عندما اغتيل الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، ثم عُرف استخدامها من جانب الخوارج كما قيل، ثمّ انتشرت بين المسلمين.

يُضاف إليها أيضاً أسلوب الخطف واحتجاز الرهائن، من هنا سنعقد ـ إن شاء الله ـ بحثاً مستقلاً فيهما، لننظر ما يمكن أن يتصل بهما.

المحور الحادي عشر

عمليات الاغتيال

تمهيد

استشكل العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين في جواز عمليّات الاغتيال، ولم نعهد تشكيكاً أو تطرّقاً لهذ البحث عند فقهاء المسلمين بعنوانه، وقد استند الشيخ في ذلك إلى الرواية التي سوف يأتي الحديث عنها والتي تقول: «الإسلام (الإيمان) قَيَّدَ الفَتْكَ فلا يفتكُ مؤمنٌ». بل عمّم شمس الدين المسألة إلى مطلق ما يُسمّى اليوم بـ "العمليّات الإرهابيّة" التي تقوم على الضربات المفاجئة ليس على جبهات الحرب، وإنّما في أماكن أخرى[1]، ويعدّ هذا الرأي من المتفرّدات التي ذهب إليها الشيخ شمس الدين. وسيأتي أنّ الشيخ المنتظري كانت له مساهمة أيضاً في كتابه "حكومت ديني وحقوق انسان".

١. مستندات القول بحرمة الاغتيال (حديث تقييد الفتك وقصّة مسلم بن عقيل و..)

عندما نركّز نظرنا على الرواية التي اعتمدها الشيخ شمس الدين فنحن نلاحظ أنّها لم ترد في خصوص قصّة مسلم بن عقيل وهاني بن عروة، بل وردت هذه الرواية ضمن أحاديث متعدّدة وهي:

الحديث الأوّل: خبر أبي الصباح الكناني، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ لنا جاراً من هَمْدَان، يقال له: الجَعد بن عبد الله، وهو يجلس إلينا فنذكر عليّاً أمير المؤمنين وفضله، فيقع فيه، أفتأذن لي فيه؟ فقال لي: «يا أبا الصباح، أفكنت فاعلاً؟» فقلت: إي والله، لئن أذنت لي فيه لأرصدنّه،

(١) انظر: فقه العنف المسلّح في الإسلام: ٣٤.

فإذا صار فيها اقتحمت عليه بسيفي فخطبته حتى أقتله، قال: فقال: «يا أبا الصباح، هذا الفتك، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الفتك. يا أبا الصباح، إنّ الإسلام قَيَّدَ الفَتْكَ، ولكن دعه فستكفي بغيرك..»[١].

وظاهر الرواية تحريم مثل هذا العمل، فقد جعل الإمام قول النبيّ صلى الله عليه وآله عموماً منطبقاً على الحدث الذي يريد الكناني فعله، وهذا الحدث هو نفسه ما نسمّيه اليوم عمليّات الاغتيال، والرواية تؤكّد أنّ الإسلام منع من ذلك، فيكون الاغتيال حراماً.

وقد ذكروا أنّ معنى كلمة الإسلام أو الإيمان قَيّدَ الفتك هو أنّ الفتك ما تدعو إليه النفس، فالإسلام يقيّد المسلم بقيود تمنعه عن فعل مشتهيات نفسه، وقد عدّ الشريف الرضيّ هذا التعبير من الاستعارة، ومعناه أنّ المؤمن يمنعه إيمانه من سفك الدم الحرام[٢].

ويمكن بصرف النظر عن التحليلات اللغوية، الرجوع إلى مصادر اللغة مباشرةً فقد نصّت هذه المصادر أنّ الفتك أن يأتي الرجل صاحبَه وهو غار غافل حتى يشدّ عليه فيقتله[٣]، بل في معجم مقاييس اللغة نصّ على أنّ الفتك هو الغدر، وأنّه يقال: فتك به أي اغتاله[٤]، وقد ميّز ابن الأثير بين تعبيرَي: الفتك والغيلة، ففسّر الفتك بما تقدّم، أمّا الغيلة ففسّرها بخداع الرجل، ثمّ قتله في مكان خفي[٥]، ولعلّ الاغتيال مع مجاهرةٍ فتكٌ فيما الاغتيال بخفاء الفاعل غيلة، كما يستوحى من كلمات لسان العرب[٦].

وحصيلة العرض اللغوي أنّ الفتك يتصل بالاغتيال اتصالاً مباشراً، وليس من الضروري تفسيره بمشتهيات النفس، فإنّ في ذلك تطويلاً للمسافة، فتكون الرواية دالّة على نهي النبيّ صلى الله عليه وآله عن الاغتيال، وهذا واضح. كما أنّه ليس المراد من التقييد هنا «قيّد الفتك» هو التضييق، كما هو معناه في المصطلح الأصولي فيوحي بالجواز في بعض الموارد، بل التقييد هنا بمعنى المنع كما يتمّ

---

(١) الكافي ٧: ٣٧٦؛ وتهذيب الأحكام ١٠: ٢١٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة (ط ق) ١٩: ١٦٩.

(٢) انظر: المجازات النبويّة: ٣٥٦.

(٣) انظر: الصحاح ٤: ١٦٠٢.

(٤) معجم مقاييس اللغة ٤: ٤٧١.

(٥) النهاية في غريب الحديث ٣: ٤٠٩؛ وحول الفتك انظر: لسان العرب ١٠: ٤٧٢ ـ ٤٧٣.

(٦) لسان العرب ١٠: ٤٧٢ ـ ٤٧٣.

تقييد اليدين بحيث يُمنع صاحبُهما من فعل شيءٍ بهما، فالدلالة هنا لغويّة، وليست أصوليّة.

لكنّ الاستدلال بهذه الرواية قد يخضع لمناقشات:

المناقشة الأولى: إنّ الرواية ضعيفة السند؛ لأنّه رواها ابن محبوب عن رجلٍ من أصحابنا عن أبي الصباح الكناني، فتكون مرسلةً مع عدم تحديد اسم الرجل المرويّ عنه، لكن بناءً على صحّة روايات أصحاب الإجماع تكون الرواية تامّة السند؛ لأنّ ابن محبوب من أصحاب الإجماع؛ لكنّ المبنى غير صحيح كما حقّقناه في علم الرجال.

المناقشة الثانية: إنّ الرواية نهت عن الفتك، ولا أقلّ توجد تفسيرات لغوية له تجعله في حيّز المجاهرة، أي ليس هو القتل في خفاء دون أن يدري أحدٌ بالقاتل، بل هناك جانب علني في الفتك غير موجود في الغيلة، كما بيّنا قبل قليل، من هنا فلعلّ النهي جاء من أنّ مثل هذا النوع سوف يكشف صاحبَه، ومن ثمّ يعرّضه للخطر، والإمام لا يريد تعريض الكناني لذلك، ويكفي هذا الغموض اللغوي لمنع إطلاق الحكم بالحرمة.

إلا أنّ هذه المناقشة غير واضحة، فلا أثر في الرواية لذلك إطلاقاً، فالعنصر المقوّم لغةً للفتك هو الأخذ على غرّة وهو غافل، فلو كان القصد هو الخوف على الكناني لبيّن الإمام ذلك، ولَما علّل بقاعدة عامة مرويّة عن رسول اللهﷺ في النهي عن الفتك، بل لا بد من التمييز بين حالة الخوف على القاتل وغيرها وهو أمر لا أثر له في هذه الرواية على الأقلّ، كما أنّ التمييز بين الفتك والغيلة بعنصر المجاهرة والخفاء تمييز رأيناه عند ابن الأثير وابن منظور وهما متأخّران جداً، وإلا ففي صحاح الجوهري وغيره لا أثر لعنصر المجاهرة في مسألة الفتك. من هنا فمن الغريب أنّ يستند الشيخ المنتظري هنا[1] لنصوص عددٍ قليل من اللغويّين المتأخّرين في وجود عنصر التأمين في الفتك أو المجاهرة، تاركاً النصوص اللغويّة الأقدم والأكثر قوّة.

المناقشة الثالثة: إنّ غاية ما تدلّ عليه الرواية أنّ الجعد بن عبد الله كان يسبّ أمير المؤمنين عليه السلام وسابّه ليس بكافر على ما هو المعروف، وإن أفتوا باستحقاقه القتل، ومعه فتكون الرواية دالةً على تحريم اغتيال المسلم المستحقّ للقتل، لكنّها لا تشمل غير المسلم إذا استخدم معه الأسلوب نفسه، والتمييز بين المسلم وغيره محتمل ومعقول، فيشكل الخروج منها بقاعدة عامة.

---

(١) انظر: حكومت ديني وحقوق انسان: ٧٥ ـ ٧٦، ٧٧ ـ ٧٨.

ويرد على هذه المناقشة أنّ الإمام علّل رفضه فعل ذلك بقانون نبويّ عام، والقانون لا يميّز بين المفتوك بهم، والمورد وإن كان مورد المسلم، لكنّ العموم لا يتخصّص بتطبيق الإمام له على أحد موارده، كما هو واضح.

فالصحيح أن المناقشة في الرواية ليست إلا من جهة السند.

الحديث الثاني: خبر ابن أبي الحديد، في محاورة أبي سفيان والزبير وجماعة من المهاجرين لعليّ والعباس بن عبد المطلب عمّ النبيّ ﷺ يوم وفاة رسول الله، حيث ردّ عليهم العباس بكلامٍ جاء فيه: «والله لولا أنّ الإسلام قيّد الفتك لتدكدت جنادل صخر..»[1]، والذي يبدو من الرواية أنّ هذا الكلام كان بمحضر عليّ، وأنّه أرسل ذلك إرسال الواضحات دون تعليق من الإمام، ممّا يعزّز هذا المبدأ شرعاً.

لكنّ الاستدلال بهذه الرواية مشكلٌ من جهتين:

أ ـ إنّها ضعيفة سنداً بالإرسال الشديد؛ لعدم ذكر سند لها في شرح النهج لابن أبي الحديد الذي تفرّد بنقلها.

ب ـ قد ذكرنا في مباحث حجيّة السنّة من علم الأصول[2] أنّنا لا نوافق على النظريّة المشهورة في حجيّة التقرير، ونميّز في التقرير بين الحوادث الجزئيّة والظواهر والعادات العامة وما في قوّتها، ففي الثانية يمكن أن يكون التقرير حجّة، أمّا الأولى فليس كذلك إلا مع قيام قرينة، وهنا لا توجد قرينة خاصّة، فسكوت الإمام علي عن هذه الجملة ليس دليلاً على تصحيحها حتى لو تمّت الرواية سنداً.

وقفة مع امتناع مسلم بن عقيل عن اغتيال عبيد الله بن زياد في دار هانئ بن عروة

الحديث الثالث: قصّة إحجام مسلم بن عقيل عن قتل عبيد الله بن زياد في دار هانئ بن عروة، حيث علّل مسلم لّما سُئل عن ذلك بسببين: أحدهما: كراهية هانئ أن يقتل ابن زياد في داره، وثانيهما: حديثٌ حدّثه الناس لمسلم عن رسول الله ﷺ وهو: «الإيمان قيّد الفتك، فلا يفتك

---

(١) شرح نهج البلاغة ١: ٢١٨ ـ ٢١٩. وجنادل صخر ربما يكون كناية عن تلاقي السيوف والرماح.

(٢) راجع: حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٦٣٧ ـ ٦٥٩.

مؤمن»[1].

وقد يُلاحظ على الاستدلال بهذه الحادثة بعدّة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: إنّ مسلم بن عقيل لا يمثل مصدراً تشريعيّاً حتى يكون فعله حجّةً، فأيّ معنى للاستناد إلى هذه القصّة للاستدلال بها ـ كما فعل الشيخ شمس الدين ـ في تحريم عمليات الاغتيال[2].

وهذه المناقشة جيّدة وصحيحة، نعم قد يقال: إنّ هذه الحادثة لو وقعت فعلاً لكنّا ترقّبنا تعليقاً نقديّاً من الإمام الحسين أو من سائر الأئمّة من بعده، بأنّه لو فعل مسلم بن عقيل ذلك لدانت الكوفة للحسين وانتصر في معركته الحاسمة تلك، لكنّنا لم نسمع تعليقاً منهم، بل ولا من أحدٍ من سائر المسلمين آنذاك يحمّل مسلماً مسؤوليّة هذا التقصير الذي حصل، فقد يكون ذلك دليلاً على صواب فعله مما يجعل الاستناد إليه استناداً إلى أمر مبرّر شرعاً.

لكنّ هذا الكلام غير واضح؛ إذ يحتمل أن يصوّب الآخرون فعل مسلم هنا، لكن لا من باب وجود حديث نبويّ في تحريم الفتك والاغتيال، بل من باب أنّه من غير المعلوم أنّ مثل هذا الحدث سيترك ردّات فعل إيجابيّة، وإنّما هذا اجتهاد من عندنا، فعدم التعليق أعمّ من الرضا الناتج عن حكم شرعيّ أوّلي في الاغتيال والرضا الناتج عن تصويب الخطوة من الناحية الميدانية آنذاك؛ بل يمكن القول: إنّ عدم التعليق أعمّ من الرضا وعدم الرضا؛ إذ بعد استشهاد الرجل لا يحسن ذكر أخطائه التي من نوع ما يساوي تحميله مسؤوليّة قتل الحسين عليه السلام، لا مطلق الأخطاء، ومن الواضح أنّه يكون قد اعتمد على اجتهاد خاطئ أو رواية سمعها لكنّها لم تصدر عن رسول الله صلى الله عليه وآله، الأمر الذي يكون فيه معذوراً بينه وبين ربّه، فالصحيح أنّه لا يستند إلى فعل مسلم هنا للخروج بموقفٍ شرعي. نعم، في الحادثة يوجد خبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا بد من رصده والتعليق عليه.

---

(١) انظر القصّة في: بحار الأنوار ٤٤: ٣٤٤؛ و٤٥: ٩٧؛ والعوالم: ١٩٣؛ ٣٢١؛ ولواعج الأشجان: ٤٦، ٢٥١؛ ومستدرك سفينة البحار ٨: ١١٦؛ والأخبار الطوال: ٢٣٤ ـ ٢٣٥؛ وتاريخ الطبري ٤: ٢٧١؛ والكامل في التاريخ ٤: ٢٦ ـ ٢٧؛ والبداية والنهاية: ١٦٣ ـ ١٦٥؛ ومقتل أبي مخنف: ٣٢ ـ ٣٣؛ ومقاتل الطالبيين: ٦٤ ـ ٦٥؛ والفتوح ٥: ٤٢ ـ ٤٣؛ وإعلام الورى ١: ٤٣٨ ـ ٤٣٩.

(٢) انظر: علي حبّ الله، قراءة في فكر الإمام شمس الدين حول العنف، مجلة الحياة الطيبة، العدد ٩: ٢٠٨.

الملاحظة الثانية: إنّ مراقبة تعليل مسلم بن عقيل لعدم فعل ذلك يدلّنا على أنّه اعتمد على كراهية هانئ بن عروة أن يُفعل ذلك في بيته، والتعليل بهذا الأمر العرفي المعلّق على إرادة الناس يشعر بتضعيف الأمر، وأنّه لا يمكن الاستناد إلى هذه الحادثة[1].

وهذه الملاحظة غير واضحة، فمسلم قد علّل بأمرين أحدهما عرفي والثاني شرعي، والأوّل منهما يتصل بعنصرين: احدهما حرمة التصرّف في مال الغير بدون إذنه وهو أمر شرعي، وثانيهما وجود احتمال في أن يؤدّي فعل ذلك إلى ردّ فعل سلبي، فقد يترك بعض الموالين الحركة الثوريّة لما يرون فيها من غدر، أو قد يتسبّب الأمر في تشويه صورة هانئ ومسلم في المجتمع، وهما قياديّان بارزان في الثورة، إلى غيرها من الاحتمالات، ولا يوجد أيّ ضير في التعليل بأمور عرفيّة من هذا النوع. بل قد يقال بأنّ الضيافة تتضمّن ـ بمقتضى العرف العربي والإسلامي آنذاك ـ نوعاً من إعطاء الأمان للضيف، فيكون رفض هانئ بن عروة منطلقاً من جانبٍ شرعي أيضاً، وهو حرمة خرق أشكال التوافق والأمان، فيكون التزام مسلم بن عقيل ذا بُعد شرعي أيضاً في ظرف كونه عرفيّاً.

الملاحظة الثالثة: إنّ مسلم بن عقيل نقل ـ في سياق تعليله لما فعله ـ حديثاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله في تحريم الفتك، إلا أنّه لم يُسنده إلى أهل البيت النبويّ، وإنّما قال: إنّ الناس حدّثته بهذا الحديث، ونحن لا نعرف السند الذي اعتمد عليه مسلم هنا فيكون إخباره إخباراً مرسلاً، بل نفس إحالته الحديث إلى الناس دون شخصٍ معيّن ودون أهل البيت أنفسهم يدلّ على شهرة الحديث في أوساط الناس، فلعلّه اعتمد على هذه الشهرة كونها أوجبت عنده وثوقاً، لا أنّه حدثّه ثقةٌ بذلك، ولو اجتمعت عناصر هذه الشهرة عندنا لما حصّلنا الوثوق عينه، فوثوقه حجّةٌ عليه وله، لا علينا ولنا كما هو واضح. نعم في كتاب الفتوح لابن أعثم الكوفي أنّ مسلماً نقل أنّه سمع هذا الحديث عن عليّ عليه السلام وهذا ما يقدّم سنداً جيّداً من طرف مسلم للخبر، ويرفع الملاحظة المذكورة.

ودعوى أنّ مسلم بن عقيل لا يُعقل أن يأخذ دينه من غير أهل البيت، فهو أجلّ من ذلك وأرفع، هي ـ أوّلاً ـ في حدّ نفسها لا دليل يُثبتها، بعد فرض أنّ أخذ إخبارات من يوثق بهم من قبله أمرٌ مبرّر شرعاً، بل لازم حيث يحمل خواص الحجيّة، وثانياً إنّ نفس الرواية التاريخيّة تصرّح

---

(١) المصدر نفسه: ٢٠٥.

عنه بأنّه ينقل ذلك عن الناس، فلو كان قد أخذه من أهل البيت ـ والمفروض أنّه يحاجج شيعة الإمام عليّ ليبرّر لهم موقفه الذي فعله ـ لكان من المناسب جداً الإسناد لأحد أئمّة أهل البيت، دون الإسناد لحديثٍ سمعناه من الناس، فيكون النقل بهذه الطريقة نفسها كاشفاً عن عدم كون مصدر معلوماته حول هذا الحديث هو أحد أفراد أهل البيت النبوي. بل نحن عموماً لا نعرف الكثير عن شخصيّة مسلم بن عقيل قبل عام ٦٠ للهجرة، حتى نتعرّف على تاريخ حياته وعلاقاته، فأصل الدعوى هذه أقرب للتكهّن منها للإثبات التاريخي.

الملاحظة الرابعة: إنّ أكثر مصادر التاريخ والسيرة الحسينيّة ذكرت هذه القصّة من أساسها بلا سند. نعم جاءت مسندةً عند الطبري (٣١٠هـ) في تاريخه، والسند نفسه في مقتل أبي مخنف الأزدي، ويبدو أنّ تاريخ الطبري هو أقدم مصدر مسند لهذا الخبر، ولكن في السند المعلّى بن كُليب الهمداني، وهو رجلٌ مهملٌ للغاية لا ذكر له لا عند السنّة ولا عند الشيعة، بل لم يرد اسمه في مصادر التاريخ أيضاً إلا قليلاً. وقد نقل البقيّةُ القصّةَ عن تاريخ الطبري، حتى "مقاتل الطالبيّين" نقلها بالسند عينه، ولم أعثر على سندٍ آخر لهذه القصّة المشهورة بين المؤرّخين. وأغلب الظنّ أنّ جميعهم أخذها من الدينَوَري (٢٨٢هـ) والطبري (٣١٠هـ) وابن أعثم الكوفي (٣١٤هـ)، ولا سند في هذه القصّة التي تبعد عنهم حوالي من ٢٥٠ سنة سوى ما ذكرناه، فيصعب الاستناد إليها لوحدها في إثبات حكمٍ شرعيّ.

والنتيجة: إنّ قصّة مسلم بن عقيل لا تصحّ للاستدلال بها هنا لوحدها.

الحديث الرابع: خبر إسحاق الأنباري، قال: قال لي أبو جعفر الثاني عليه السلام: «ما فعل أبو السمهري، لعنه الله يكذب علينا، ويزعم أنّه وابن أبي الزرقاء دعاة إلينا، أشهدكم أنّي أتبرّء إلى الله عزّ وجلّ منهما، إنّهما فتّانان ملعونان. يا إسحاق أرحني منهما يرح الله عزّ وجل بعيشك في الجنّة». فقلت له: جعلت فداك، يحلّ لي قتلهما؟ فقال: «إنّهما فتانان يفتنان الناس، ويعملان في خيط رقبتي ورقبة موالي، فدماؤهما هدر للمسلمين، وإيّاك والفتك، فإنّ الاسلام قد قيّد الفتك وأشفق إن قتلته ظاهراً أن تسأل لم قتلته، ولا تجد السبيل إلى تثبيت حجّة، ولا يمكنك إدلاء الحجة فتدفع ذلك عن نفسك، فيسفك دم مؤمن من أوليائنا بدم كافر، عليكم بالاغتيال». قال محمّد بن عيسى: فما زال إسحاق يطلب ذلك أن يجد السبيل إلى أن يغتالهما بقتل، وكانا قد حذّراه

لعنهما الله»[١].

وهذا الحديث يميّز ـ كما هو واضح ـ بين الاغتيال والفتك، ويحرّم الفتك، لكنّه يناقض بعض التمييزات اللغويّة التي مرّت معنا سابقاً ـ وناقشناها ـ من أخذ عنصر المجاهرة في الفتك؛ لأنّ الإمام نهاه عن الفتك، ثم رخّص له في قتله العلنيّ محذّراً من المساءلة والملاحقة، فتُناقِض الروايةُ التمييزَ اللغوي السالف الذكر، بل هي تقف على العكس؛ إذ تجعل الاغتيال مرغوباً إليه.

والذي يبدو في التمييز الذي يُفهمنا معنى الرواية أنّ الفتك هو ما نسمّيه اليوم بالاغتيال، أمّا الغيلة والاغتيال في لغة العرب فتعني الخديعة، بحيث يؤخذ المغتال إلى مكان لا ينصره فيه أحد، ثم يُقتل لا بطريق الغدر، وهذا هو ما يفسّر أنّ الإمام حذّره من الفتك، ثم أجاز له قتله، ثم حذّره من المجاهرة كي لا يُعرف أنّه القاتل، ثم طلب منه الاغتيال.

وهذا بعينه في التمييز بين الفتك والاغتيال ذكره القاسم بن سلّام الهروي (٢٢٤هـ) في غريب الحديث[٢]، وهذا أيضاً ما يصبّ في المؤدّى نفسه الذي فسّر فيه صاحب العين معنى الغيلة والاغتيال[٣]، وكذا ما قاله الجوهري (٣٩٣هـ)[٤]، إذاً فالتمييز الأقرب هو أنّه لو قتل شخصٌ آخرَ بحيث كان المقتول غافلاً غير مستعدّ كان فعله فتكاً، ولو جرّه واستدرجه إلى مكانٍ بعيد عن الناس بحيث يقدر عليه فيه، وكان ذلك عن خدعة، كان غيلةً، شرطَ المواجهة دون الغدر. وبهذا يميّز الحديث في فقراته، وينتج عنه حرمة عمليّات الاغتيال بمفهومها المعاصر؛ لأنّها من الفتك في أغلبها. نعم، بعض عمليّات الاستدراج التي تؤدّي إلى الخطف وأمثاله بحيث يقع في الفخّ، ويتمكّن من مقاتلته وقتله، لا بأس بها على مستوى دلالة هذه الرواية.

لكنّ مشكلة هذه الرواية أنّ راويها ـ إسحاق الأنباري ـ رجلٌ مجهول جداً، ولعلّه ليست له سوى هذه الرواية التي نقلها لنا الكشي عنه، فلا تثبت، وهي وإن دلّت على مدحٍ له إلا أنّه هو الذي رواها، فلا يُستند إلى نقله مدحَ نفسه[٥]. كما أورد الشيخ المنتظري على هذه الرواية أنّها

---

(١) اختيار معرفة الرجال ٢: ٨١١؛ وخاتمة المستدرك ٤: ١٤٢.

(٢) انظر: غريب الحديث ٣: ٣٠١ ـ ٣٠٢.

(٣) انظر: العين ٤: ٤٤٧.

(٤) انظر: الصحاح ٥: ١٧٨٧.

(٥) انظر حول هذا الرجل: معجم رجال الحديث ٣: ١٩١؛ رقم: ١١٠٧؛ ومستدركات علم رجال الحديث ١: ٥٥١ ـ ٥٥٢؛ وأعيان الشيعة ٣: ٢٦٥.

قضيّة في واقعة، فلا يمكن فهم التعميم منها[١].

الحديث الخامس: خبر عوالي اللئالي، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الإيمان قيد الفتك»[٢].

والظاهر أنّ الرواية مأخوذة من إحدى الروايات السابقة أو اللاحقة، كما أنّها مرسلة جداً فاقدة للإسناد، لا يحتجّ بها منفردةً.

الحديث السادس: خبر مبارك، عن الحسن، قال: جاء رجل إلى الزبير بن العوّام، فقال: أقتل لك عليّاً؟ قال: لا، وكيف تقتله ومعه الجنود؟! قال: ألحق به فأفتك به. قال: لا، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «إنّ الإيمان قيّد الفتك، لا يفتك مؤمن»[٣].

والرواية باتت دلالتها واضحة لا تحتاج لمزيد كلام، وقد رُوي الخبر في مسند ابن حنبل بسندين.

الخبر السابع: خبر سعيد بن المسيّب، أنّ معاوية دخل على عائشة، فقالت له: أما خفت أن أُقعِدَ لك رجلاً فيقتلك؟ فقال: ما كنت لتفعلينه وأنا في بيت أمان (بيت آمن)، وقد سمعت النبيّ صلى الله عليه وآله يقول يعني: «الإيمان قيد الفتك». وجاء بصيغة: سعيد بن المسيّب، عن مروان بن الحكم، قال: دخلت مع معاوية على عائشة أمّ المؤمنين، فقالت: يا معاوية، قتلت حُجْراً وأصحابه وفعلت الذي فعلت أمّا خشيت أن أخبّئ لك رجلاً فيقتلك بمحمّد بن أبي بكر؟ قال: لا، إنّي في بيتٍ آمن، سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «الإيمان قيّد الفتك»، لا يفتك مؤمن يا أمّ المؤمنين..[٤].

والدلالة باتت واضحة، لكنّ الرواية ضعيفة السند بعليّ بن زيد، فقد ضُعّف عند علماء رجال أهل السنّة[٥]، كما أنّه مجهولٌ عند الإماميّة[٦].

---

(١) انظر: حكومت ديني وحقوق انسان: ٨٦.

(٢) عوالي اللئالي ٢: ٢٤١.

(٣) مسند ابن حنبل ١: ١٦٦؛ ١٦٧؛ ومجمع الزوائد ١: ٩٦؛ ومصنّف الصنعاني ٥: ٢٩٩؛ ومسند ابن الجَعد: ٤٦٣؛ ومصنّف الكوفي ٨: ٦٤٤، ٧١٧؛ والمعجم الأوسط ٦: ١٨٦.

(٤) مسند ابن حنبل ٤: ٩٢؛ وانظر: مستدرك الحاكم ٤: ٣٥٣؛ ومجمع الزوائد ١: ٩٦؛ والمعجم الكبير ١٩: ٣١٩ ـ ٣٢٠.

(٥) انظر: تاريخ ابن معين الدارمي: ١٤١؛ والدوري ١: ٦٧، و٢: ٢٦٣؛ وابن حنبل، العلل ٣: ٣٢٥؛ والعجلي، معرفة الثقات ٢: ١٥٤؛ وضعفاء العقيلي ٣: ٢٢٩ ـ ٢٣١؛ ومجمع الزوائد ١: ٩٦.

(٦) انظر: معجم رجال الحديث ١٣: ٣٥؛ رقم: ٨١٥١؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٥: ٣٧٤ ـ ٣٧٥.

الحديث الثامن: خبر أبي هريرة، عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «الإيمان قيد الفتك، لا يفتك مؤمن»[١].

وقد اعتبر الحاكم النيسابوري هذا الحديث صحيحاً على شرط مسلم، لكنّ البخاريَّ ومسلماً لم يورداه[٢].

إلا أنّ في السند أسباط بن بكر (نصر) الهمداني، وقد وقع كلامٌ حوله عند علماء رجال السنّة وإن أخرج له مسلم في صحيحه[٣]، مضافاً إلى أبي هريرة الذي نتوقّف في رواياته لو تفرّد بها.

الحديث التاسع: خبر عمرو بن الحَمِق، عن النبيّ صلى الله عليه وآله، قال: «الإيمان قيّد الفتك، من أمّن رجلاً على دمه فقتل (فقتله)، فأنا من القاتل بريء وإن كان المقتول كافراً»[٤].

وهذه الرواية إذا أخذ ذيلها بعين الاعتبار فقد تكون خاصّةً بحالة الغدر بعد إعطاء الأمان، وهو ما قلنا سابقاً: إنّنا لا نبحثه الآن، وهو محرّم عند مشهور فقهاء المسلمين. لكن قد يكون صدر الرواية قاعدةً عامة، وأحد مواردها حالة الغدر بعد الإمان، من هنا أُتي بالقعدة العامّة أوّلاً، لتُردَف بالمورد التطبيقي لهذه القاعدة، وهو أمرٌ كثير الوقوع في البيان العربي، ولا يخلّ بعموميّة القاعدة، كما نريد، فلا مانع من جعل هذه الرواية دليلاً في المقام بهذه الملاحظة.

غير أنّ الرواية ضعيفة السند؛ فإنّ فيها عاصم بن رفاعة، فإن كان اسمه كذلك فهو رجل مهمل جداً لا ذكر له في كتب الرجال الإسلاميّة، وإن كان ـ كما قيل[٥] ـ رفاعة بن عاصم فهو أيضاً مجهول لا توثيق له، وإن كان أبا عاصم رفاعة بن شدّاد، كما ذكره ابن عساكر[٦]، فهو من شيعة عليّ وممن تولّى تجهيز أبي ذرّ كما ذكر الكشي[٧]، وبعد التردّد لا تُحرَز الوثاقة، فالاحتمالات متعدّدة.

---

(١) سنن أبي داود ١: ٦٣١؛ ومستدرك الحاكم ٤: ٣٥٢؛ ومصنّف الكوفي ٨: ٦٤٣.

(٢) مستدرك الحاكم ٤: ٣٥٢.

(٣) انظر: صحيح مسلم ٧: ٨٠؛ وعون المعبود ٧: ٣٢٤.

(٤) الطبراني، مسند الشاميين ٣: ٣٥٠؛ ومسند الشهاب ١: ١٣٠؛ وتاريخ مدينة دمشق ٤٥: ٤٩١.

(٥) انظر: مسند الشاميين ٣: ٣٥٠.

(٦) انظر: تاريخ مدينة دمشق ٤٥: ٤٩٢.

(٧) راجع: رجال الطوسي: ٦٣، ٩٤؛ واختيار معرفة الرجال ١: ٢٨٣؛ ومعجم رجال الحديث ٨: ٢٠٣، رقم: ٤٦١٦؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٣: ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

هذا هو مهمّ الروايات الواردة في الفتك[1]، وقد بلغت تسعة أحاديث ـ يمكن إرجاع القدر المتيقّن منها إلى ثمانية بعد احتمال كون خبر عوالي اللئالي ليس سوى نقل لخبرٍ آخر في الباب ـ مرويّة في كتب الفريقين، لكنّه لم يسلم سنداً منها ـ حسب الظاهر ـ أيّ رواية؛ كما أنّه لم يرد أيّ منها في الكتب الأربعة ولا الصحيحين وأمثالهما، سوى الرواية الأولى الواردة في الكافي والتهذيب. نعم قصّة مسلم بن عقيل وردت في ثلاثة مصادر تاريخيّة قديمة متقاربة العهد، فحصول الوثوق تابع للنظر في الأدلّة المعارضة وعلينا تتبّعها.

وقفة تقويميّة مع احتماليّة التاريخيّة في النهي عن الاغتيالات

لكن قبل تتبّع هذه الأدلّة قد يُثار احتمال هنا في أنّ تحريم الفتك قد يكون أمراً تاريخيّاً ناتجاً من كراهة العرب كراهةً شديدة للغدر، وهذا من أنواعه، فلعلّ الشريعة حرّمت هذا الأسلوب مخافة أن ينعكس سلباً على الإسلام فيظهر في صورة سيئة جدّاً تضرّ بسمعته في الأوساط العربيّة، وهو حديث عهد، ونحن نجد أنّ أغلب هذه الروايات ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله أو في مدّة أقصاها إلى شهادة الامام الحسين. وهناك روايتان فقط عن الإمام الصادق والإمام الهادي، وهذا ما يشبه امتناع رسول الله صلى الله عليه وآله عن الإقدام على قتل المنافقين الذين كانوا في المدينة ويعلم أمرَهم، حيث برّر رسول الله عدم معاقبته لهم وقتلهم بأنّه لو قتلهم لشاع بين العرب أنّ محمّداً يقتل أصحابه[2]، وهذه قصّة مشهورة وردت في مصادر الحديث والتاريخ، فنحن نحتمل جداً مثل هذا الأمر في النهي عن الفتك، ولا سيّما بقرينة الأدلّة المعارضة القادمة.

وهذا الكلام محتمل يمكن تفهّمه، لكنّه غير واضح، فبعض هذه الروايات نفسها رخّصت

---

(١) أورد المجلسي عن كتاب المحتضر خبراً في المعراج جاء فيه: «.. قلت: إلهي فمتى يكون ذلك؟ فأوحى إليّ عزّ وجل: يكون ذلك إذا رفع العلم، وظهر الجهل، وكثر القراء، وقلّ العمل، وكثر الفتك، وقلّ الفقهاء الهادون..» (بحار الأنوار ٥٢: ٢٧٧)، ويبدو أنّ هناك نسخة أخرى للرواية جاء فيها مكان "الفتك" تعبير "القتل"، كما أشار محقّقو البحار، فراجع.

(٢) انظر: صحيح البخاري ٦: ٦٦، ٦٧؛ وصحيح مسلم ٨: ١٩؛ وسنن البيهقي ٩: ٣٢؛ ومجمع الزوائد ١: ١٠٩؛ وتاريخ الطبري ٢: ٢٦١؛ والمحلّى ١١: ٢١٧ ـ ٢٢٠؛ ونيل الأوطار ٣: ١٥٢؛ والمازندراني، شرح أصول الكافي ١٢: ٤٩٠؛ والطبري، المسترشد: ٥٤١.

بالاغتيال ومنعت عن الفتك، وقد يكونان متقاربين في مسألة الغدر والحيلة. وقلنا سابقاً في مباحث الأصول: إنّ محض احتمال تاريخيّة حكمٍ لا يُلغي إمكانيّة التمسّك به، إلا إذا بلغ الاحتمال حداً له معطياته. ووجود ولو روايتين من تسع روايات عن أئمّة متأخّرين بعد عصر الانفتاح الإسلامي وشيوع الاغتيال في تجربة المسلمين السياسيّة يُضعف هذا الاحتمال جدّاً. كما يُضعفه إسناد الروايات بتقييد الفتك للإسلام تارةً والإيمان أخرى، فكأنّ تقييد الفتك من شؤون الإسلام والإيمان نفسيهما وهو ما يبعّد الفهم التاريخي للقضيّة.

٢. أدلّة الترخيص في استخدام أسلوب الاغتيال

في مقابل النصّ المشهور المانع عن استخدام أسلوب الاغتيال، ثمّة ما يمكن أن يقف مرخّصاً في استخدام هذا الأسلوب، مستبعدين حالياً مثل أصالة البراءة أو أصالة عدم الحكم، وكذا العمومات والمطلقات؛ بعد افتراض ورود الأمارة من جهة، والمخصِّص والمقيّد من جهة ثانية.

والمرخّص هنا مجموعة نصوص ووقائع وشواهد تسمح بذلك، وهي:

٢.١. الاغتيالات النبويّة، عرضٌ وتقويم وتحليل

الشاهد الأوّل: استخدام رسول اللهﷺ أسلوب الاغتيالات ضدّ اليهود والكافرين، تشهد على ذلك كتب التاريخ الإسلامي، ونذكر هنا أبرز الحوادث في هذا المجال:

الحادثة الأولى: قصّة اغتيال أبي عَفَك اليهودي، فقد كان رجلاً مسنّاً[١] يهودياً يحرّض على رسول اللهﷺ، وقد نذر سالم بن عمير العمري أن يقتله، وقد طلب له غرّة كي يفتك به، وفي ليلةٍ صائفة كان ينام فيها أبو عفك بالفناء، جاءه سالم فوضع السيف في كبده حتى قتله. وقد عُرفت هذه الحادثة بسريّة سالم بن عمير، وقد نقلها لنا ابن سعد في طبقاته وغيره[٢].

فهذه عمليّة اغتيال تمّت لرجل في بيته تحت إشراف رسول اللهﷺ، تفيدنا جواز مثل هذا

---

(١) يقال بأنّ عُمْرَ أبي عفك كان مائة وعشرين سنة، وكان شاعراً يهجو.

(٢) الطبقات الكبرى ٢: ٢٨، و٣: ٤٨٠؛ وإمتاع الأسماع ١: ١٢١ ـ ١٢٢؛ وعيون الأثر ١: ٣٨٣؛ والسيرة الحلبيّة ٣: ١٤٦.

الفعل، كما هو واضح.

إلا أنّ هذا الخبر يرجع في صيغته هذه إلى ابن سعد في طبقاته، وقد جاء اللاحقون ونقلوه عنه حسب الظاهر، لكنّ مصادر تاريخيّة أخرى ذكرت انتداب سالم بن عمير لقتل أبي عفك دون أن تدلّنا على أسلوب قتله، مثل ابن كثير في البداية والنهاية(١) وابن هشام في السيرة النبويّة(٢).

الحادثة الثانية: حادثة تصفية عبد الله أبي رافع ابن الحُقَيق اليهودي، الذي كان يدعم كعب بن الأشرف، وفي السنّة الثالثة من الهجرة وجّه إليه رسول الله صلى الله عليه وآله عبدَ الله بن عَتِيْك ليقتله، وربما عبد الله بن عُقبة ـ بحسب تردّد الطبري ـ وكان أبو رافع يسكن في حصنٍ له بأرض الحجاز. وقد حاول ابن عَتِيك الدخول من الباب باستخدام طرق تخفى على البوّاب فدخل، وبعد أن خرج من كان عند أبي رافع، صعد إليه وكان البيت مظلماً ينام فيه أبو رافع وعياله، فلم يميّزه من بينهم فناداه باسمه، فأجاب، فهوى ابن عتيك نحو الصوت فضربه بالسيف، ثم عاد إليه فوجده لم يمت، فوضع السيف في بطنه حتى أخرجه من ظهره. وبعد أن استطاع ابن عتيك الخروج، قصّ القصّة على رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد كان في خروجه قد وقع فانكسرت رجله، فقال له النبيّ صلى الله عليه وآله: «ابسط رجلك» فبسطها، فمسحها رسول الله صلى الله عليه وآله فكأنّه لا شيء فيها.

وقد قيل: إنّ هذه العمليّة وقعت في السنة الرابعة للهجرة، واختُلف في اسم أبي رافع، كما اختلف في الذين انتدبهم النبيّ كي يقوموا بهذه المهمّة، وقد نقلت تفاصيل القصّة وفيها اختلافات(٣).

فإنّ هذه القصّة التي تذكرها بعض أمّهات مصادر التاريخ والحديث تؤكّد استخدام أسلوب الاغتيال والفتك، وإلا فأيّ معنى للهجوم على دار شخص وهو آمن، ثم قتله بين عياله وأطفاله، ثم مباركة رسول الله صلى الله عليه وآله لهذه العمليّة، سوى ذلك؟!

الحادثة الثالثة: وهي من الحوادث المشهورة وتعرف بسريّة قتل كعب بن الأشرف اليهوديّ

---

(١) البداية والنهاية ٥: ٢٤٠.

(٢) السيرة النبويّة ٤: ١٠٥١.

(٣) انظر: تاريخ الطبري ٢: ١٨٢ ـ ١٨٦؛ والبدية والنهاية ٤: ١٥٦ ـ ١٦٠؛ وسيرة ابن هشام ٣: ٧٤٦ ـ ٧٤٨؛ وابن كثير، السيرة النبويّة ٣: ٢٦١ ـ ٢٦٦؛ وصحيح البخاري ٥: ٢٦ ـ ٢٨؛ والكامل في التاريخ ٢: ١٤٦ ـ ١٤٨؛ و..

في السنة الثالثة للهجرة، فقد كان ابن الأشرف رجلاً شاعراً يهجو رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه ويحرّض عليهم ويؤذيهم، فطلب رسول الله صلى الله عليه وآله أن يهبّ أحدٌ من المسلمين له، فقام محمّد بن مَسْلَمَة، فأقرّه رسول الله وطلب منه مشاورة سعد بن مُعاذ في الأمر، فعُقد لقاء ضمّ مجموعة من الصحابة مع محمّد بن مسلمة، وكان من بينهم أبو نائلة سِلْكَان بن سَلامة، وكان أخا ابن الأشرف في الرضاعة، فذهب إليه أبو نائلة وحاول أن يوحي له أنّه معادٍ لرسول الله صلى الله عليه وآله وأنّه يريد مع رجال من قومه أن يتركوه، وأن يأتوا إلى ابن الأشرف كي يبيعهم طعاماً وتمراً و.. فاتفقوا على ميعاد، فأخبروا رسول الله صلى الله عليه وآله بالأمر، فباركهم ودعا لهم، فانطلقوا فجاؤوا ابنَ الأشرف فنادوه، فخرج إليهم حتى استأنس بهم، فأخذه أبو نائلة بشعره وقال: اقتلوه، فضربوه بأسيافهم، ثم حزّوا رأسه[١].

فهذه القصّة تعبّر عن عمليّة اغتيال حقيقيّة ذات طابع أمني واضح، وبمباركة حقيقيّة من رسول الله صلى الله عليه وآله.

الحادثة الرابعة: قصّة قتل العَصْماء بنت مروان من بني أميّة بن زيد، وقد كانت شاعرةً تهجو المسلمين والإسلام، ولما قُتل أبو عَفَك المتقدّم ذكره، أظهرت النفاق، فطلب رسول الله صلى الله عليه وآله أحداً لها؛ فسمع ذلك عمير بن عَدي، فانتظر المساء فجاءها في بيتها فقتلها. ولما قصّ القصّة على رسول الله صلى الله عليه وآله في الصباح قال له النبيّ: «نصرت الله ورسوله يا عمير»[٢].

فإنّ تصفية امرأة في بيتها وهي نائمة، ليس له معنى سوى الاغتيال والفتك. بل في بعض المرويّات التاريخيّة أنّها كانت نائمةً وولدُها في حضنها، فنحّى ولدَها ثمّ قتلها[٣]. على أنّها لم تشارك في حربٍ عسكريّة ضدّ المسلمين، وإنّما ساهمت في التحريض الشديد بشعرها ضدّهم، وقد كانت هناك أشعار مضادّة لها من جانب حسّان بن ثابت كما تذكر كتب التاريخ.

---

(١) راجع: الطبقات الكبرى ٢: ٣١ ـ ٣٤؛ وتاريخ مدينة دمشق ٥٥: ٢٧١ ـ ٢٧٦؛ وصحيح البخاري ٥: ٢٥ ـ ٢٦؛ وتاريخ الطبري ٢: ١٧٧ ـ ١٨٠؛ والتنبيه والإشراف: ٢٠٩؛ والكامل في التاريخ ٢: ١٤٣ ـ ١٤٤؛ و..

(٢) البداية والنهاية ٥: ٢٤٠ ـ ٢٤١؛ والسيرة النبويّة ٤: ٤٣٨ ـ ٤٣٩؛ و..

(٣) انظر: الصحيح من سيرة النبي الأعظم ٦: ٣٦ ـ ٣٨.

وقد شكّك السيد جعفر مرتضى العاملي بعضَ الشيء في هذه القصّة، وذلك من ناحية أنّه كيف يمكن ينحّي ابنَها عنها دون أن تلتفت، بل تبقى ساكنة، ثم يضع السيف في صدرها، كما نقلت لنا كتب التاريخ؟!(١).

ولكن هذه الملاحظة غير واضحة، إذ لم نعرف لماذا يُستبعد أن يبقى الإنسان نائماً ويحرّك حوله شيء أو يزاح ابنه في جانبه ولو بهدوء، فإنّ نوم الناس مختلف، وبعضهم لديه نوم ثقيل جدّاً، فهذا ليس نقداً يسجّل على القصّة، إلا إذا فُهم من أنّها نائمة ترضع ولدها ليس النوم الحقيقي، وإنّما التمدّد؛ فيكون الإشكال وارداً، ومع ذلك يمكن أن يطعنها فور التفاتها إليه.

كما لاحظ السيد مرتضى العاملي نفسه أنّ بعض المرويّات تشير إلى عَمَى عُمير بن عدي، والظاهر أنّ المراد به ضعف البصر، وهذا ما يعقّد احتمال قدرته على فعل ذلك، ويعطي الرواية ضرباً من المبالغة(٢).

وهذه الملاحظة جيّدة على مستوى تفاصيل القصّة كما أراد الناقد، لكنّها لا تُلغي أصل الموضوع، كما هو واضح.

لكن قد نقول: لقد كان في المدينة منافقون أخطر منها بكثير، ومع ذلك لم يقتلهم رسول اللهﷺ، فإسلامها ثمّ قتلها يومي بخلاف سيرة رسول اللهﷺ في التعامل مع المنافقين، ولا سيما أنّها امرأة لا يجوز قتلها في الحرب، فضلاً عن غيره، وبخاصّة أنّه يبعد هجاؤها علناً بعد إسلامها، فلماذا يقتلها والإسلام يجبّ ما قبله؟! فهذا يشكّك في القصّة أو يشكّك في نفاقها بالمعنى المصطلح للكلمة.

الحادثة الخامسة: حادثة مقتل ابن سُنَيْنَة اليهودي، حيث كان رسول اللهﷺ قد أمر بقتل كلّ من يُظفر به من اليهود؛ فقام الصحابيّ مُحَيّصَة بن مسعود فقتل ابن سنينة، وكان من تجّار اليهود. وقد جاء في بعض منقولات هذه القصّة أنّ رسول الله لما احتُجّ عليه في قتله أجاب بأنّ ابن سنينة قد آذى المسلمين وهجاهم بالشعر، معلّلاً بأنّ من يفعل ذلك من اليهود فجزاؤه السيف(٣).

---

(١) المصدر نفسه ٦: ٣٧.

(٢) المصدر نفسه ٦: ٣٨.

(٣) انظر: المعجم الكبير ٢٠: ٣١١ ـ ٣١٢؛ وشرح السير الكبير ١: ٢٧٥ ـ ٢٧٦؛ وأسد الغابة ٢: ٦٦؛ وبحار

فهذه القصص الخمس وأمثالها شاهد على استخدام رسول الله صلى الله عليه وآله أسلوب الاغتيال لتصفية الحسابات مع الخصوم، ومعه يُحكم بجواز الاغتيال دون تحريمه، **ونقوم بالجمع عرفاً بين نصوص تحريم الفتك ومثل هذه النصوص عبر القول** بأنّ الفتك هو قتل من يشعر أنّه في أمانٍ تجاهَك، أمّا ممارسة أسلوب الاغتيال ضدّ الأعداء الذين تعلن الحرب معهم ويُعرفون أنّهم في حربٍ ومستهدَفون، فجائزة، فيجوز قتلهم ولا يكون فتكاً[1].

إلا أنّ هذا الشاهد المكوّن من عدّة حوادث تاريخيّة لا يصلح دليلاً في وجه النصوص المتقدّمة، على تقدير تماميتها؛ لأنّه يعبّر عن أفعال حصلت ورضي بها رسول الله صلى الله عليه وآله، لا نصوصاً تصرّح بتجويز الفتك، وإذا ما تعارض قولٌ وفعل، فمن الطبيعي أنّ للفعل احتمالاتٍ هنا، منها وجود عناوين ثانويّة مثل أنّ المقتولين من اليهود ناقضي العهد الغادرين بالرسول صلى الله عليه وآله، ومنها أنّ أكثرهم كانوا يهجون المسلمين، حتى ورد أنّ كعب بن الأشرف شبّب بنساء المسلمين، بل حتّى بنساء رسول الله صلى الله عليه وآله نفسه، وقد يكون هذا الأمر ذا حالة استثنائيّة آنذاك غير محتملة، فالدلالة الصامتة في الفعل النبويّ أو الإقرار النبويّ لفعل بعينه، تقف عائقاً عن إسقاط دلالة تحريم الفتك، ما لم نقل بأنّ تكرّر هذه الحوادث من النبيّ دون أن يسأله أحد عن تبرير فعله في ظرف نهيه هو نفسه عن الفتك يقوّي من دلالة الفعل وقدرته على المعارضة للقول، إلا إذا قيل بأنّه ربما صدر النهي عن الفتك في أواخر العهد المدني. علماً أنّ بعض هذه الحوادث يمكن المناقشة فيه، كما تقدّم في قتل العصماء.

وأمّا الجمع بحال الحرب وعدمها، وأنّه في مأمن وعدمه، فهو مخالف لظواهر الدلالات اللغويّة من جهة، كما مرّ فلا نعيد، وهو غير منسجم مع بعض هذه القصص من جهة ثانية مثل قصّة قتل كعب بن الأشرف فإنّ كعباً كان يشعر بالأمان تجاه أبي نائلة ومن معه، ما لم نقل بأنّ المدّعى هو الشعور بالأمان ناحية المسلمين بعنوانهم دون الأفراد.

الأنوار ٢٠: ١١ ـ ١٢؛ وتاريخ الطبري ٢: ١٨٠ ـ ١٨١؛ والكامل في التاريخ ٢: ١٤٤؛ وتاريخ الإسلام ٢: ١٦٤؛ والبداية والنهاية ٤: ١٠؛ وإمتاع الأسماع ١: ١٢٧، و١٢: ١٨٤؛ وسيرة ابن إسحاق ٣: ٣٠٠؛ وسيرة ابن هشام ٢: ٥٧٠؛ وعيون الأثر ١: ٣٩٧؛ وابن كثير، السيرة النبويّة ٣: ١٥ ـ ١٦؛ و..

(١) انظر في هذا الجمع: الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم ٦: ٤٣ ـ ٤٦؛ وحكومت ديني وحقوق انسان: ٧٤ ـ ١٠٦.

٢.٢. اغتيالات أهل البيت النبويّ، شواهد وملاحظات

الشاهد الثاني: الاغتيالات التي رخّص بها ـ عموماً أو خصوصاً ـ أهل البيت النبويّ، ومنها:

أ ـ اغتيال الناصبي، فقد ورد في صحيح داود بن فرقد، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في قتل الناصب؟ قال: «حلال الدم، لكن أتّقي عليك؛ فإن قدرت أن تقلب عليه حائطاً أو تغرقه في ماء لكي لا يشهد به عليك فافعل..»[1]، فإنّها صريحة في اغتيال الناصبي بشكل عام دون ناصبيٍّ خاصّ بعينه.

وقد يناقش بأنّه لا دلالة فيه على الاغتيال صريحاً؛ لأنّه لا يقول له: افتك به، وإنّما يقول: اجعل الغرق وسيلة لتعمية نفسك حتى لا يضرّوك، فلعلّه يقاتله وجهاً لوجه فيُغرقه؛ لا أنّه يغدر به. نعم الحائط يصعب فيه هذا التأويل، لكن مع ذلك الأمر خاصّ بالناصبي، وقد يكون الحكم حكوميّاً.

ب ـ اغتيال فارس بن حاتم القزويني، وقد ورد ذلك في روايتين:

الرواية الأولى: **خبر محمّد بن عيسى بن عبيد**، أنّ أبا الحسن (العسكري) عليه السلام، أمر بقتل فارس بن حاتم القزويني، وضمن لمن قتله الجنّة، فقتله جنيد، وكان فارس فتّاناً يفتن الناس ويدعو (يدعوهم) إلى البدعة، فخرج من أبي الحسن عليه السلام: «هذا فارس ـ لعنه الله ـ يعمل من قبلي فتّاناً داعياً إلى البدعة، ودمه هدر لكلّ من قتله، فمن هو الذي يريحني منه ويقتله، وأنا ضامنٌ له على الله الجنّة»[2].

لكنّ هذه الرواية ـ مضافاً لكونها ضعيفة السند بالحسين بن الحسن بن بندار القمي الذي لم يوثق ـ لا إشارة فيها إلى أسلوب الاغتيال في القتل.

الرواية الثانية: **خبر جنيد، عن أبي الحسن عليه السلام** قال أرسل إليّ أبو الحسن العسكري، يأمرني بقتل فارس بن حاتم القزويني لعنه الله، فقلت: لا، حتى أسمعه منه يقول لي ذلك يشافهني به. قال: فبعث إليّ فدعاني فصرت إليه، فقال: «آمرك بقتل فارس بن حاتم»، فناولني دراهم من عنده، وقال: «اشتر بهذه سلاحاً فأعرضه عليّ»، فذهبت فاشتريت سيفاً فعرضته عليه، فقال:

---

(١) علل الشرائع ٢: ٦٠٠.

(٢) اختيار معرفة الرجال ٢: ٨٠٧.

«ردّ هذا وخذ غيره»، قال: فرددته وأخذت مكانه ساطوراً، فعرضته عليه، فقال: «هذا نعم». فجئت إلى فارس وقد خرج من المسجد بين الصلاتين المغرب والعشاء، فضربته على رأسه، فصرعته وثنّيت عليه فسقط ميتاً، ووقعت الضجّة، فرميت الساطور بين يدي، واجتمع الناس وأخذت إذ لم يوجد هناك أحد غيري، فلم يروا معي سلاحاً ولا سكّيناً، وطلبوا الزقاق والدور فلم يجدوا شيئاً، ولم ير أثر الساطور بعد ذلك[1].

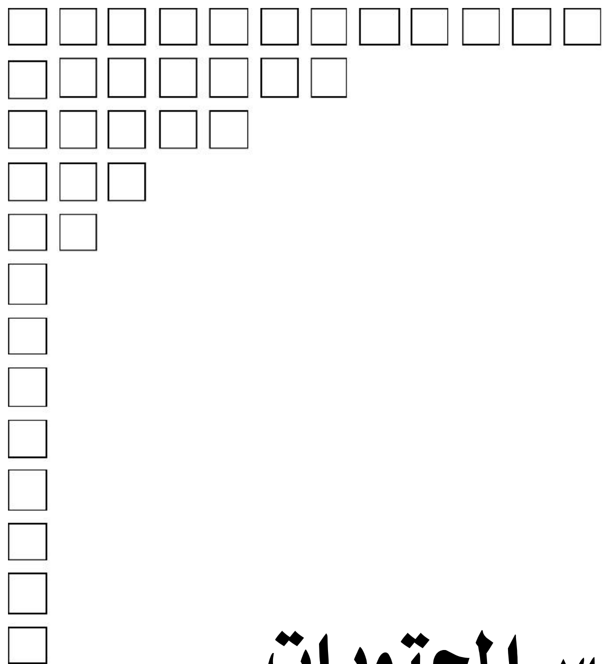
ويرد عليه أنّه ضعيف السند بالإرسال؛ لو قلنا بثبوت وثاقة جنيد نفسه.

نتيجة البحث في مسألة الاغتيالات (أشكلة الموقف وحسن الاحتياط)

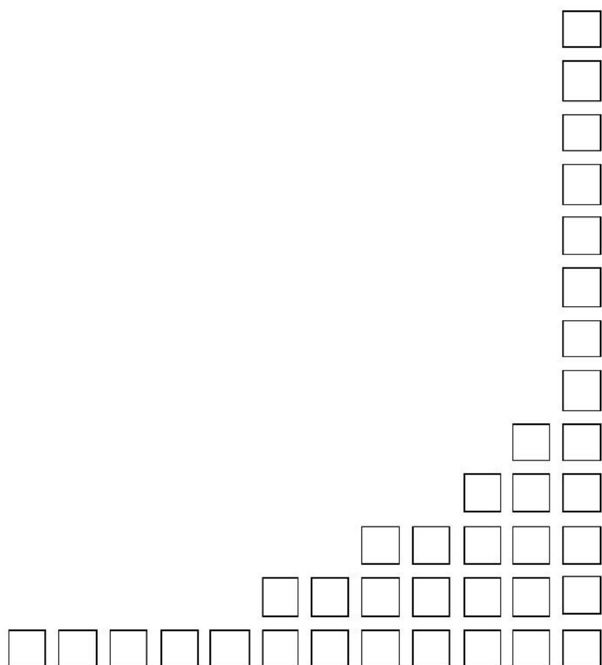
ونتيجة البحث في مسألة الاغتيالات أنّه يصعب حصول الوثوق بتحريم الاغتيال بعد ما عرفت من حال الروايات هناك مع معارضتها بما ذكرناه، لكن أيضاً يصعب الوثوق بالتحليل بعد تلك الروايات التي تفيد مركوزيّة قبح هذا العمل وتحريمه، فالاحتياط لا يُترك حيث أمكن، إلا في موارد التزاحم القاهر، والله العالم.

---

(١) المصدر نفسه ٢: ٨٠٧ ـ ٨٠٨.



فهرس المحتويات



(٣)
الحرب الإسلامية ـ الإسلامية
أو الحروب الداخلية بين المسلمين

المحور الأول
المبادئ الدستورية للعلاقات الإسلامية ـ الإسلامية

المحور الثاني

فقه جهاد أهل البغي

المحور الثالث

جهاد الطغاة

الثورة العنفية ضد الأنظمة غير الشرعية أو الحاكم المنحرف

النظرية الأولى

نظرية شرعية الثورة المسلحة ضد الأنظمة

النظرية الثانية

نظرية عدم شرعية الثورة غير السلمية ضد الأنظمة الفاسدة

الفصل الرابع

أحكام الحرب ووقائعها في الفقه الإسلامي

المحور الأوّل

الفرار من الزحف

المحور الثاني

توقيت الشروع في الحروب

المحور الثالث

الشعار في الحرب

المحور الرابع

المبارزة في الحرب

المحور الخامس

ذكر الله في الحرب

المحور السادس

فقه العمليات الاستشهادية

المحور السابع

فقه الحياة المدنية في الحرب والسلم

المحور الثامن

جثث المعركة أو التمثيل بجنود العدو

المحور التاسع
أسلحة الدمار الشامل

المحور العاشر

فقه الخديعة وأساليبها في الحروب

المحور الحادي عشر

عمليات الاغتيال

صدر للمؤلف

تأليف

١. التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي
٢. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكون والصيرورة
٣. بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)
٤. مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات
٥. علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية
٦. بحوث في فقه الحج
٧. حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم
٨. فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٩. دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر (خمسة أجزاء)
١٠. دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإمامية
١١. إضاءات في الفكر والدين والاجتماع (خمسة أجزاء)
١٢. حوارات ولقاءات في الفكر الديني المعاصر
١٣. المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي عند الإمامية، دراسة في الحديث الإمامي
١٤. رسالة سلام مذهبي
١٥. حجية الحديث
١٦. الحديث الشريف، حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج (مجلدين)
١٧. منطق النقد السندي، بحوث في قواعد الرجال والجرح والتعديل (ثلاثة أجزاء)
١٨ . شمول الشريعة، بحوث في مديات المرجعية القانونية بين العقل والوحي
١٩ . فقه المصلحة، مدخلاً لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات
٢٠ . قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي
٢١ . فقه الأطعمة والأشربة (ثلاثة أجزاء)
٢٢ . الاجتهاد المقاصدي والمناطي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات (مجلدين)
٢٣ . مدخل إلى الوحي وبشرية اللفظ القرآني
٢٤ . فقه الحرب والسلم في الشريعة الإسلامية (ثلاثة أجزاء)

ترجمة

١. إبن إدريس الحلي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي
٢. الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أتو
٣. بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، وجهات فلسفية في التعددية الدينية.
٤. مقاربات في التجديد الفقهي

٥. المجتمع الديني والمدني
٦. الحج رموز وحكم
٧. الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي
٨. الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي

تحقيق

١. بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي (تقريرات الشهيد محمد باقر الصدر)

إعداد وتقديم

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية
٢. سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادة
٣. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة
٤. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي
٥. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات
٦. العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي
٧. مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي
٨. فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية، قراءات جديدة
٩. الوحي والظاهرة القرآنية
١٠. الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيدة
١١. الشعائر الحسينية، التاريخ الجدل والمواقف

إشراف

١. الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني (طبعة جديدة محققة ومنقحة)
٢. المعتبر من بحار الأنوار (ثلاثة أجزاء)

الموقع الالكتروني
www.hobbollah.com

تطبيق مؤلفات حيدر حب الله
hobbollah.com/apps